

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**

Katolická teologická fakulta  
Katedra fundamentální a dogmatické teologie  
Patrologie

David Mrázek

**TROJIČNÍ TAJEMSTVÍ V ŽIVOTĚ CÍRKVE V DOBĚ  
APOŠTOLSKÝCH OTCŮ A PRVNÍCH APOLOGETŮ**

Diplomová práce

Vedoucí práce: doc. ThDr. Václav Ventura, Th.D.

**PRAHA 2008**

## ÚVOD

Co pro mne znamená Nejsvětější Trojice? Snad většina křesťanů by jistě odpověděla, že se jedná o ústřední tajemství víry, kterou vyznávají. A tak bych nepochybně, bez váhání a jednoduše odpověděl i já před několika lety, aniž bych se nad touto otázkou hlouběji zamyslel. To, že náš Bůh je Otec, Syn a Duch svatý přece recitujeme přinejmenším každou neděli při liturgii a neshledáváme na této skutečnosti nic problematičtějšího. Významným mezníkem v mém chápání tohoto mysteria však pro mne znamenala účast na kursu trinitární teologie prof. Pospíšila na Katolické teologické fakultě UK. Byl jsem zasažen nejen svou nevědomostí v této oblasti, ale také bohatstvím a krásou, které nám zjevení Trojice odhaluje a které necháváme tak často ležet bez povšimnutí. A co více, uvědomil jsem si, že opravdové prožívání této skutečnosti nebo naopak její opomíjení, má skutečně své praktické důsledky v životě jednotlivých křesťanů i celé církve. Obzvláště provokativně až hrozivě pak zní myšlenka Karla Rahnera, že pokud bychom zrušili pravdu víry o Trojici a prohlásili ji za falešnou, většina křesťanské duchovní literatury by zůstala beze změn a co hůře, praktický život věřících taktéž.<sup>1</sup> Znamená to pak skutečně, že je trojiční tajemství pouze teoretickým problémem teologů, bez jakékoliv vazby na reálný život víry obyčejných lidí? Nemá žádný význam pro osobní zbožnost? Obávám se, že toto přesvědčení je poměrně rozšířené, třebaže explicitně se jej nikdo takto neodvážil formulovat. Jako by se jednalo o jakési „veřejné tajemství“ všech křesťanů, za které se mají tendenci téměř omlouvat nejen před ostatními nositeli monoteistické tradice, ale i před světem samotným pro jeho zdánlivou rozumovou nelogičnost. Jak to, že je valná část křesťanů na západě v důsledku své zkušenosti a praxe víry „čistými monoteisty“? Vždyť v diskusi se často odvolávají na nejasnou „Boží osobu“, někdy více či méně identifikovanou s Ježíšem nebo dokonce na všeobjímající, blíže neurčené božské bytí. V modlitbě se obracejí k tomuto nedefinovanému Bohu, třebaže nás liturgie vybízí k tomu, abychom se modlili k Otci skrze Syna v Duchu svatém. Modlíme se k Bohu, ale nikoliv s ním a v něm. Vyčerpávající odpověď na tuto otázku by jistě vyžadovala práci obdobného rozsahu jako tato, což není jejím vlastním předmětem. Téměř před čtvrt stoletím napsal Bruno Forte, že stále trvá exil Trojice v teorii i praxi křesťanů a vyslovuje přání, aby v nás toto vyhnanství vzbuzovalo nostalgii a touhu po návratu do „trinitární vlasti“ jak v teologii,

---

<sup>1</sup> Srov. RAHNER Karl: *Il Dio Trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in: *Mysterium Salutis III*, Brescia 1969, 404.

tak v životě.<sup>2</sup> Mám dojem, že v oblasti teologie se s tímto návratem již započalo a má práce by také, při vši skromnosti, chtěla být nepatrným příspěvkem na této cestě.

Při bližším seznámení s danou tematikou však zjišťuji, že se z pohledu jedince žijícího po dvaceti staletích teologické reflexe, jedná o nedozírný oceán poznání který nemá dno. To je ostatně docela pochopitelné, neboť lidská snaha vyslovit nevyslovitelné může vždy být pouze krokem na cestě, jejíhož cíle na této zemi stejně nedosáhneme. Přesto se však k této pouti alespoň na krátký úsek vydávám, protože i pro mne je tajemství Trojjediného výzvou k sebepřekonání a intelektuálnímu zápolení.<sup>3</sup> Ke konkrétnějšímu vymezení tématu mé práce mne přivedl dvojí zájem. Jednak již zmíněná praktická otázka vazby mezi mystériem Boží trojjedinosti a každodenním životem křesťana, která jistě není aktuální pouze v naší době, ale byla a bude stálou výzvou, kterou před člověka Boží sebezjevování klade. Jakým způsobem křesťané toto tajemství žili? Jak ho chápali? Co pro ně znamenalo? Sledovat tento vývoj v celých dějinách by i tak byl úkol bez konce zasahující do dalších teologických oborů jako je spiritualita, apologetika či pastorece. Proto bylo nezbytné přikročit k přesnějšímu časovému vymezení tematiky v rámci jejího vývoje. Při studiu dějin trinitárního dogmatu jsem si povšiml poměrně úzké mezery co do jeho zpracování, nacházející se mezi Novým zákonem a koncem druhého století, kdy již skutečně začíná mít formu systematické reflexe v dílech myslitelů jako byli Irenej, Tertulián či Origenes. Snad je to dáno tím, že texty apoštolských otců a apologetů jsou co do explicitního trojičného tématu poměrně chudé a tudíž se mohou zdát z hlediska auditu fidei méně zajímavé. Jak bude v průběhu práce demonstrováno, tato skutečnost byla dána konkrétní prostoro-časovou situací církve, která kulantně řečeno, poněkud nepřála čistě teoretické spekulaci. Veškerá pozornost a úsilí církve se v tu dobu soustředilo na její víceméně praktické budování a boj proti bludným rozkolným naukám. Pokud se tedy raněkřesťanští autoři tajemstvím tří Božích osob zabývají, pak je to povětšinou právě v souvislosti s těmito praktickými otázkami církevního života. Cíl mé práce je proto zmapovat právě tuto situaci, kdy vazba mezi teologií a praxí víry byla ještě velmi úzká.

---

<sup>2</sup> Srov. FORTE Bruno: *Trinita come storia*, Milano: Edizioni Paoline, 1985, 13–14.

<sup>3</sup> Srov. POSPÍŠIL Ctirad Václav: *Jako v nebi, tak i na zemi*, Praha: Krystal OP, 2007, 13.

## 1. ZÁKLADNÍ ORIENTACE

Cílem této práce není hledat ve spisech raněkřesťanských autorů 2. století explicitní výroky týkající se Nejsvětější Trojice a tak „dokazovat“ víru mladé církve v toto tajemství. Spíše jde o to nalézat ta místa, která odrážejí vědomí přítomnosti jednotlivých božských osob v životě prvních křesťanských generací. Stejně jako Nový zákon neobsahuje komplexní teologii Boha, a tím méně trojiční nauku výslovně, přesto tuto víru jasně dosvědčuje. Jde na prvním místě o pojmenování Boha, který nás v Kristu vykoupil a vyzývá nás skrze Ducha svatého. Stanovený úkol je poměrně komplikovaný, vzhledem k časové a kulturní vzdálenosti doby, ve které ona díla vznikala. Výpovědi jejich autorů se týkají problémů a otázek, jejichž konkrétní pozadí a kontext často neznáme. Navíc je relevantních informací o životě rané církve žalostně málo, takže její obraz, který takto máme k dispozici, nutně trpí zúžením či přímo zkreslením. Přesto je a zůstává autentickým svědectvím o podivuhodné vitalitě raněkřesťanských obcí, jež si byly vědomy přítomnosti vzkříšeného Pána ve svém středu. Stejně tak i tato práce chce být jakousi sondou do života tehdejších křesťanů a nikoli suchým výčtem tematicky seřazených teologických výpovědí. Hermeneutickým klíčem k tomuto úkolu nám proto bude putování věřícího člověka s církví a v církvi tehdejší doby. Tedy, pokusit se zmapovat ty skutečnosti jejího života, ve kterých se trojiční tajemství zřetelně odráží a se kterými se křesťan mohl v životě své obce postupně setkat. Neméně důležité je si všimnout, jaký vliv mělo ono tajemství na jeho praktický život, jakým způsobem je chápal a reflektoval. Zvolená metodologie sebou nicméně nese další redukci. Každá takto analyzovaná konkrétní realita v sobě obsahuje mnoho dalších aspektů křesťanské víry, které jsou v tomto případě poněkud upozaděny. Například na křest je možno nahlížet pod zorným úhlem trinitologie, stejně jako christologie či ekleziologie. Toto omezení, se kterým je nutno počítat, není samoúčelné, ale umožňuje přesněji uchopit náš předmět zájmu.

### 1.1 ČASOVÉ VYMEZENÍ

Zjevitelem tajemství nejsvětější Trojice v dějinách je podle svědectví Nového zákona Ježíš z Nazareta. On sám toto tajemství nedefinuje, ale zpřítomňuje. Tuto skutečnost jako první zakoušeli apoštolové, kteří o působení jednotlivých Božských osob podávají svědectví.<sup>4</sup> Od nich, jakožto „*očitých svědků a služebníků slova*“<sup>5</sup>, přejali zjevenou nauku

<sup>4</sup> Srov. Sk 2,14-36; 1 Kor 12,4-6.

<sup>5</sup> Srov. Lk 1,2.

jejich nástupci i celá církev. Pokusíme se tedy sledovat víru prvních nástupců apoštolů tak, jak nám o ní podávají svědectví ve svých spisech. Ty církev označila jako apoštolské otce: „jsou to spisovatelé prvokřesťanské doby, o kterých se podle dnešního stavu bádání dá věrohodně prokázat, že byli žáky nebo posluchači apoštolů, nebo sice apoštolů osobně neznali, ale právem se mohou považovat celou svou naukou ve vysokém stupni za nositele apoštolské tradice, nelze je však počítat k novozákonním autorům.“<sup>6</sup> Zrovna tak jsou svědky rané víry i prvokřesťanští apologeté, kteří se ujali úkolu intelektuální obrany mladého křesťanství. Jejich činnost spadá povětšinou do konce 2. století, což bude také terminus ante quem této studie.

## 1.2 SITUACE CÍRKVE V TEHDEJŠÍM SVĚTĚ

Od okamžiku seslání Ducha svatého o Letnicích začíná mladá církev vyvíjet intenzivní misijní činnost, která je naplněním Pánových slov: „*Jděte ke všem národům a získávejte mi učedníky, křtíte je ve jméno Otce i Syna i Ducha svatého.*“<sup>7</sup> Křesťané putovali po cestách tehdejšího civilizovaného světa a hlásali radostnou zvěst všude, kam se dostali. Z Jeruzaléma a Antiochie se křesťanství šířilo dále na sever, přes Sýrii až po břeh Černého moře. V Malé Asii měla na konci druhého století některá města již převážně křesťanské obyvatelstvo. Existence obce v Římě je doložena již v polovině 1. století a vykazovala rychlý růst. Řím se pak brzy stal církevním střediskem pro celý Západ. Z pozdějších dat se dá usoudit na vysoký počet křesťanů i v severní Africe a Egyptě. Teologická škola v Alexandrii je brzy nejstarším centrem posvátné vědy, kterou známe z církevní historie.

Toto rychlé šíření křesťanství ve druhé polovině 1. století bylo umožněno zásadou náboženské tolerance Římského impéria vůči neřímským náboženstvím. Ze začátku totiž bylo považováno za jednu z bezvýznamných židovských sekt a jako takové participovalo na tolerančních privilegiích ve prospěch judaismu. V prostředí všeobecného náboženského synkretismu si Řím neuvědomoval rozdíl mezi křesťanstvím a židovstvím. Vše se však začalo měnit ve chvíli, kdy církev začala důsledně uplatňovat evangelní zásadu: „*Odevzdejte , co je císařovo, císaři, a co je Boží, Bohu*“ (Mt 22,21). Princip oddělování moci duchovní a světské se dostal do protikladu s kultem císaře, který měl v říši integrující charakter. Římský panovník byl nejen císařem, ale i veleknězem oficiálního státního náboženství a kultovní správa byla součástí veřejné správy. Pro tuto antickou koncepci splývání státního a náboženského života byl křesťanský politický dualismus, který hlásal

<sup>6</sup> FRANZEN August: Malé církevní dějiny, Praha: ZVON, 1992, 30.

<sup>7</sup> Mt 28,19.

výlučnou svrchovanost jediného Boha zjeveného v Ježíši Kristu, nepřijatelný. Tak se křesťanství dostalo do pozice nelegálního a nedovoleného náboženství. A odtud byl již jen krůček k pronásledování. Nejprve bylo iniciováno samotnými židy, kteří křesťany považovali za odpadlíky od víry otců. Mnohem závažnější však byly útoky ze strany císařů Nerona a Domitiana, kdy se skutečným důvodem stíhání věřících stala údajná „nenávisť k lidskému pokolení“. Argumentem pro jejich protispolečenský postoj „*odium humani generis*“<sup>8</sup>, bylo jejich chování vyplývající z již zmíněné evangelní zásady. Stranili se společenského života, odmítali účast na veřejném dění včetně her v cirku, zavrhovali vnější úkon státního kultu a podle svých odpůrců se ve skrytosti dopouštěli nejhorších zločinů a hanebností. Tak se již od počátku 2. století z „*religio nova*“ stalo „*religio illicita*“ – nedovolené náboženství. Třebaže byla sama příslušnost ke křesťanství trestná, neměli být křesťané stíháni *ex officio*. Tento polovičatý postoj napadali sami apologeté (Justin, Tertullian) upozorňující na nespravedlnosti, které jsou na křesťanech páčány i když jinak zachovávají loajalitu vůči císařské moci. Po celé druhé století tak byla církev vystavena nepřetržitému i když celkem mírnému tlaku Římského státu, který se v převážné míře omezoval pouze na vedení soudních procesů s jednotlivými křesťany. To jí umožnilo určitou stabilizaci a prohloubení duchovního i liturgického života. Tak vznikají místní symboly víry, křestní formule a katechetické pomůcky jako první artikuly ortodoxního církevního učení. Sama vnitřní struktura a organizace církve pak vyžadovala formulaci základních pravidel a kázně, což se odrazilo i v tematice písemných děl pocházejících z té doby. Tyto texty vykazují značnou různorodost i co do kvality a literárního stylu. To bylo do značné míry dáno také originálním charakterem jednotlivých obcí v rozsáhlé římské říši, které se od sebe lišily podle svého původu, mentality členů i lokální kultury. Pro nedostatek pramenů není možné analyzovat život a praxi jednotlivých místní církví. Stejně tak spisy apoštolských otců a apologetů, jež z nich pocházejí, odrážejí tuto různost. Pokud je tedy při kompozici práce použijeme jako zdroje, pak výsledný kompilát nebude jistě možno označit za obecný a jediný možný obraz prožívání trojičního mystéria v církvi té doby. Přesto je však taková syntéza jednotlivých výpovědí nejrůznějšího charakteru i kvality bez větších problémů možná, protože víra v Otce, Syna a Ducha svatého je právě tím, co všechny křesťany, ať žijí kdekoliv, spojuje.

---

<sup>8</sup> TACITUS: *Annales*, XV, 44.

### 1.3 VNITŘNÍ VÝVOJ V CÍRKVI

*„Dostanete sílu Ducha svatého, který na vás sestoupí, a budete mi svědky v Jeruzalémě a v celém Judsku, Samařsku a až na sám konec země.“<sup>9</sup>*

To jsou poslední slova vzkříšeného Pána, která od něj učedníci slyšeli na této zemi před jeho nanebevstoupením. Je to požehnání církvi na cestu dějinami, která trvá již dva tisíce let. Obsahuje ujištění o tom, že Pán bude přítomen ve všem jejím konání na všech místech, kam se rozšíří. Jejím úkolem bude hlásat celému světu, že Bůh naplnil svá zaslíbení. Sklonil se k lidem, aby je zachránil a dal jim účast na svém božském životě. Toto poslání začala mladá církev naplňovat ihned po seslání slíbeného Ducha činností apoštolů v Jeruzalémě, odkud se radostná zvěst rozletěla do celého Judska a brzy překročila hranice Palestiny. Tím se projevila pozoruhodná dynamika evangelia, které se dokázalo velmi rychle odpoutat od své mateřské oblasti a přenést do celého tehdejšího civilizovaného světa okolo Středoziemního moře. Rychle přibývalo míst, kde vznikaly první křesťanské obce z židů i pohanů. Byli to ti, kteří díky působení Ducha svatého, rozpoznali v hlásání apoštolů a misionářů Boží hlas, jež zval k novému životu s Kristem, který je cestou k Otci, Bohu všech. Prvotní církev tak prodělávala živou zkušenost s trojičným tajemstvím, která se stále prohlubovala a rostla. To, co první posluchači apoštolů přejali, předávali dál, obohacené o vlastní reflexi a praxi. Toto vše se dělo v kontextu a závislosti na prostředí, ve kterém se křesťané nacházeli. Kulturní, politické, filosofické i náboženské vlivy okolí působily na zjevenou nauku a ona sama přinášela nové výzvy tehdejšímu světu. V této relaci byla církev dotazována na svou víru a poslední naději způsobem, který měl často formu otevřeného střetu mezi ní a světem.

První obec v Jeruzalémě se musela například vyrovnávat s nepřítelstvím židovského prostředí, třebaže z něj vzešla. Přejímala základní princip židovské organizace, kult i dědictví Písma. Zároveň však tvořila originální společenství s vlastní bohoslužbou i naukou, jejíž nové, typicky křesťanské rysy, byly brzy v nepřekonatelném rozporu s židovskou tradicí. Pronásledování však mělo také pozitivní účinek v tom, že se křesťanství prostřednictvím těch, kdo museli uprchnout z Palestiny, rychle šířilo do celého světa a tudíž i do nežidovských kruhů.<sup>10</sup>

Stejně tak misie apoštola Pavla a jeho následovníků v pohanském prostředí vedla k tomu, že si církev začala hlouběji uvědomovat svou originalitu a reflektovat bohatství

<sup>9</sup> Sk 1,8.

<sup>10</sup> Srov. FRANZEN: op.cit., 22-23.

zjevené nauky ve vztahu k židovství i pohanství. To vedlo ruku v ruce s rychlým šířením i k vnitřnímu rozvoji a duchovnímu růstu mladého křesťanství, který se projevoval v prohlubování duchovního a liturgického života. V té souvislosti se objevuje požadavek mravní dokonalosti, která měla být jedním z charakteristických znaků, jež odlišoval učedníky Kristovy od morálně zkaženého pohanského okolí. Početní růst a vstup vyšších tříd společnosti do církve přinesl otázku církevní struktury a hierarchie. Zvnějšku pak představoval helénský svět, na jejímž prahu církev stála koncem 1. století, novou výzvu. Jestliže Římská říše tvořila vnější prostor pro šíření křesťanství, tak zase helénská vzdělanost představovala duchovní půdu, na kterou církev vstoupila a na které se křesťanství dále formovalo. V novém antickém prostředí křesťanské chápání světa narazilo na různé myšlenkové soustavy a proudy, které byly cizí jeho podstatě. Mnoho prvků z těchto ideových proudů antiky křesťanství asimilovalo, přičemž ono samo bylo helénismem poznamenáno. Skutečnost postupného prolínání řeckého myšlení a křesťanství, jako dvou různorodých myšlenkových systémů, se stala na dlouhou dobu určující pro rozvoj pojmového aparátu a kategorií křesťanské teologie.<sup>11</sup> Pro ideové proudy helénismu 2. století je typická velká vzájemná rozmanitost a různorodost s množstvím lokálních zvláštností, se kterými bylo třeba se „vypořádat“. Nebezpečí „zhelénizování“ Božího slova bylo veliké a leckde k němu i došlo ve formě otevřeného či skrytého gnosticizmu a doketizmu. Stejně tak bylo třeba odmítnout opačný extrém montanismu, jehož ideálem byla naprostá uzavřenost před svým okolím v očekávání brzkého konce světa. Falešné učení je totiž pro integritu církve nebezpečnější, než otevřené a systematické pronásledování, ke kterému v průběhu 2. křesťanského století nedocházelo.

Obtížný úkol vyrovnat se s těmito výzvami a vypracovat vlastní teologická řešení zmíněných problémů, připadl generaci Kristových učedníků tzv. „poapoštolské doby“, kteří poklad víry přejatý od apoštolů, předávali dalším pokolením. Nešlo ještě o to, vypracovat přesné teologické definice, ale být živými svědky víry v Krista. To konali jak apoštolští otcové, tak raněkřesťanští apologeté. Jejich spisy tedy vznikaly jako reakce na dané okolnosti a požadavky vnitřního i vnějšího života církve. Týkají se konkrétních realit v oblasti víry a církevního života, jehož jsou svědectvím. V závislosti na těchto dobově podmíněných potřebách je kladen důraz střídavě na soteriologii, eklesiologii, misií či základní existenciální otázky a to často u jednoho autora současně. Tato literatura proto není monografní, ale sleduje především praktické cíle: upevnění víry, čistotu křesťanského života, vyvarování se herezím, kvalitu liturgie a v neposlední řadě lásku k církvi a její jednotu. Přesto, spíše však právě proto, se v těchto dílech začínají objevovat základní

<sup>11</sup> Srov. GAŽÍK Peter: Justín Martýr a jeho doba, Martin: Biblická škola, 2003, 29.



principy nejen trinitologie, ale i ostatních pozdějších teologických oborů. Je tedy mít stále na paměti tuto skutečnost, že totiž praktický život křesťanů a teologická reflexe tvoří nedělitelný celek.<sup>12</sup>

#### 1.4 POČÁTKY TROJIČNÍ TEOLOGIE

Výraz Trojice pochází z latinského termínu „trinitas“, což je neologismus kombinující koncept tří a jednoty jako troj-jednotu. Běžný řecký výraz τριας vyjadřující jednoduše skutečnost, že je něčeho tři, například „trojdenní“ či „trojverší“, v sobě ještě nenesl žádné sémantické napětí a vyskytoval se již u Pythagorejců a Aristotela.<sup>13</sup> Problém nastává až s pokusem křesťanství, artikulovat centrální tajemství své víry v patristické epoše. Koncept Boha, jakožto Trojice, se stává nejen důvodem mnoha nepochopení a problémů, ale také tím, co odlišuje křesťanské myšlení a filosofii od všech dobových filosoficko-náboženských směrů. Fakt jisté míry originality a výlučnosti ve vztahu k okolnímu světu je ostatně průvodním znakem křesťanství od samého počátku až do dneška. V nejranější fázi se totiž první Kristovi učedníci, stejně jako jejich židovští bratři, zřetelně vyhraňují vůči pohanství svým monoteismem.<sup>14</sup> Záhy se však oddělí i od židovství svým přesvědčením, že Ježíš je Kristus, jediný a skutečný Boží Syn.<sup>15</sup> A co víc, Duch, který byl církvi poslán, aby ji znovuzrodil, taktéž zjevuje ve svém působení svůj božský a osobní statut.<sup>16</sup> Rané křesťanství začíná různými způsoby vyznávat, že Ježíš i Duch jsou „Pán“ a mluví o nich v termínech vlastních pouze Bohu samotnému. Slučování těchto nových skutečností křesťanského zjevení s vírou v jednoho Boha, začíná již v Novém zákoně v podobě různých vyznání a to jak ve formě dvou-členné (Otec+Syn)<sup>17</sup>, tak tří-členné (Otec+Syn+Duch)<sup>18</sup>. Texty prvních po-novozákonních autorů taktéž obsahují dyadické i triadické formule vedle sebe v různých kontextech. Apoštolští otcové však ještě projevují malý zájem o jejich systematické vysvětlování. Většinou se totiž zabývají čistě praktickými otázkami církevního života a na jejich podkladě teprve rozpracovávají teologická témata. I to však stačí k tomu, aby se projevila snaha o hlubší ozřejnění tohoto

<sup>12</sup> Srov. PRUŽINSKÝ Štefan: *Patrológia*, Bratislava: Cirkevné nakladateľstvo, 1990, 218-219.

<sup>13</sup> Τριας, in: LIDDELL Henry, SCOTT Robert: *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon press, 1966, 1969.

<sup>14</sup> Srov. 1 K 8,4–6, Sk 17,24–29, Ga 3,20.

<sup>15</sup> Srov. např. Mt 16,16, Ř 1,2–4, Žd 1,1–3.

<sup>16</sup> Srov. např. 1 K 2,10–11, 2 K 3,16–17.

<sup>17</sup> Srov. 1 K 8,6, 1 Tm 2,5–6, 2 Tm 4,1, Ga 1,3, 2 J 3, 1 Te 3,11.

<sup>18</sup> Srov. Mt 28,19, Ef 4,4–6, 1 K 12,4–6, 2 K 13,13, 1 P 1,2.

tajemství.<sup>19</sup> Apologeté pak byli mezi prvními, kdo se pokusili systematictěji promyslet křesťanský „problém Boha“ a použijí právě koncept Trojice k tomu, aby ozřejmili Boží působení ve světě. Jejich koncepce absolutně svrchovaného Otce, který používá své vlastní Slovo jako demiurgickou sílu, zjednávací řád a racionalitu veškerého kosmu a Ducha, který uskutečňuje završení Zjevení skrze své tvůrčí působení, položila základ samotné trinitární teologie. Ta ovšem u apologetů není nudnou vědou, ale živoucím vyprávěním o tvořitelském procesu chápaném jako postupné a progresivní Boží sebezjevování a neustálé uskutečňování díla spásy na zemi.<sup>20</sup> Ačkoliv má tedy koncept Boha jako Trojice biblické základy, klasická křesťanská nauka o Trojici se začíná objevovat teprve v průběhu druhého století, hlavně v souvislosti s prvními trinitárními herezemi a vývoj pak svižně pokračuje směrem k velkým koncilům starověku. Formálně artikulované trojiční dogma, tak jak jej známe dnes, se pak objevuje až ve druhé polovině čtvrtého století, jako důsledek Ariánské kontroverze a boje o recepci Nicejského vyznání víry a jeho interpretaci.

## 2. VSTUP DO TAJEMSTVÍ

### 2.1 KŘEST

#### 2.1.1 Východiska

Vstup člověka do rané církve 2. století byl počín v mnoha ohledech radikální, bez ohledu na to, v které části Římského impéria se tak dělo. Zvnějšku se totiž jednalo o skupinu lidí, povětšinou nízkého společenského postavení, věřící v nějakého „Christa, jako Boha“<sup>21</sup>, která praktikovala podivný, tajemný kult a často byla obviňována z nejrůznějších zločinů. Pokud však nadšenec, stržený entuziasmem a příkladným životem křesťanů, pronikl touto vnější slupkou, stanul na prahu tajemství, které proměnilo celý jeho život. Vnějším znamením rázného rozchodu s jedním způsobem života a vstupem do života podstatně odlišného byl křest. Ten byl podle nejstaršího přesvědčení věřících tou nejdůležitější událostí v životě křesťana, neboť skrze ni se sjednocoval se svým Pánem, jeho životem, smrtí i zmrtvýchvstáním (srov. Řím 6,3-5; Gal 3,27). Existence tohoto iniciačního rituálu je dostatečně doložena již v Novém zákoně. Asi nejdůležitějším svědectvím je závěr Matoušova evangelia:

<sup>19</sup> Srov. WRIGHT David: Trinity, in: Encyclopedia of early christianity, New York: Garland Publishing, 1998, 1142–1143.

<sup>20</sup> Srov. McGUICKIN Anthony John: Trinity, in: The Westminster handbook to patristic theology, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2004, 338–339.

<sup>21</sup> Srov. Plinius císaři Trajánovi Ep. X, 96,7. PLINIUS Gaius: Dopisy.

„Ježíš přistoupil a řekl jim: „Je mi dána veškerá moc na nebi i na zemi. Jděte ke všem národům a získávejte mi učedníky, křtíte je ve jméno Otce i Syna i Ducha svatého“ (Mt 28,19).

Podle tradičního pojetí to byla právě autorita tohoto výroku vzkříšeného Pána, co způsobilo vznik křesťanské křestní praxe. Jak bude dále objasněno, existují obtíže s přijetím této pasáže jakožto *ipsissima verba* Ježíšova. Pro správné pochopení této praxe a role trojiční formule v jejím rámci u rané církve, bude proto nejprve třeba osvětlit kořeny a historické pozadí tohoto fenoménu.

1. Je obecně přijímaným míněním, že nejstarším základem a předobrazem křesťanského křtu byla rituální židovská omývání. Jejich nejvlastnějším důvodem byla rituální nečistota lidí i věcí, která znemožňovala přístup ke chrámu a bohoslužbě. Starozákonní židé měli být svatí jako jejich Bůh a to vyžadovalo neustálé úsilí o čistotu a oddělování.<sup>22</sup> To, co bylo podle zákona poskvrněno hříchem nebo nečistými věcmi a tím vyloučeno z účasti na bohoslužbě, mohlo být opět očištěno obmytím vodou podle stanovených předpisů, které byly zachovávány v Palestině ještě v době Ježíšově. Někteří zbožní židé na sebe navíc brali dobrovolně jakýsi program či stav stálé rituální čistoty, kterým se snažili dosáhnout určité úrovně svatosti svého každodenního života jako například kněží při své službě. Většina lidu však zůstávala v běžném životě rituálně nečistá, dokud ovšem nechtěli vstoupit do chrámu nebo jíst obětní pokrm. Stejně tak se stala rituální čistota aktuální s příchodem sabatu nebo nějakého svátku. V těchto případech jí bylo možno dosáhnout předepsaným obmytím a to buď ponořením do dešťové vody, do vody z pramene, řeky či do zvláštního bazénu. Jeho provedení však bylo víceméně dobrovolné a záleželo na svědomí každého věřícího.<sup>23</sup> Mimobiblický termín טבילה, užívaný v rabínské literatuře v tomto kontextu, má význam ponoření (namáčení) i očištění.<sup>24</sup> To přesně vyjadřuje dvě roviny tohoto obmytí. Jednak samotný vnější úkon ponoření do vody, který je jakoby znamením neviditelné vnitřní skutečnosti, která se při něm děje: očištění od hříchu a posvěcení. Jen tak byl člověk připraven a schopen předstoupit před Boha, což byl účel a smysl tohoto konání.

<sup>22</sup> Srov. Lv 10-15; Num 19,14-22

<sup>23</sup> Srov. SANDT Huub van de, FLUSSER David: *The Didache, Its Jewish Sources and its Place in Early Judaism and Christianity*, Minneapolis: Assen Fortress Press, 2002, 277.

<sup>24</sup> טבילה, in: JASTROW Marcus: *Dictionary of the TARGUM, the TALMUD BABLI, and the MIDRASHIC LITERATURE*, New York: Title Publishing, 1943, 516b.

2. Výrazu טבילה se však kromě zmíněných židovských omývání, užívalo také pro označení koupele, která byla součástí iniciačních obřadů při přijímání pohanských konvertitů do židovské komunity. Předpisy, kterými se řídil tento „křest proselytů“ se příliš nelišily od procedur řádných rituálních koupelí. Šlo hlavně o druh a kvalitu vody, odložení šatů a ozdob, rozpuštění vlasů apod. Základem této praxe byl předpoklad a přesvědčení, že konvertité jsou nečistí<sup>25</sup> - znesvěcení svým stykem s pohanskou idolatrií a musí být, stejně jako cokoliv nečistého podle zákona, před svou konverzí obmyti – očištěni koupelí. A teprve poté jim bylo dovoleno vstoupit do chrámu a účastnit se bohoslužby. Avšak na rozdíl od dobrovolnosti židovských rituálních omývání, bylo toto obmytí povinnou součástí iniciace s přesně stanovenou procedurou. A navíc, bylo vykonáváno (slaveno) někým – příjemce se nemohl očistit sám.<sup>26</sup> Cíl byl v tomto případě ovšem dvojitý: nejen rituální očista a posvěcení, ale i změna náboženství – přijetí judaismu.
3. Nejbezprostřednějším předchůdcem křesťanského křtu byl křest Janův. Jeho účelem bylo především očištění od hříchů – osobní konverze kajícího jednatel k Bohu. Evangelia nám Jana Křtitele prezentují na prvním místě jako kazatele pokání.<sup>27</sup> K jeho křtu totiž směl přistoupit jen ten, kdo vyznal své hříchy a byl odhodlán změnit svůj život, což odpovídalo dosavadnímu starozákonnímu pojetí: morální čistota je nezbytným předpokladem čistoty rituální. V této souvislosti je ovšem nutno zmínit podobnosti a zajímavé paralely mezi ideou Janova křtu a myšlením essénské komunity v Kumránu. Dokonce se dá předpokládat, že přímým předchůdcem a vzorem pro jeho křest, byla rituální omývání v rámci této komunity.<sup>28</sup> Důvodem a cílem této praxe, bylo i v tomto případě, hlavně očištění a osvobození od hříchů. Očistná koupel byla podle esénů efektivní pouze tehdy, pokud byla doprovázena příslušnou vnitřní dispozicí – pokorné uznání vlastní hříšnosti a přijetí božích příkázání. Hlavním styčným bodem mezi Janovým křtem a iniciačními rituály v Kumránu byl názor, že ponoření do vody nemá smysl, pokud se ten, kdo tento rituál podstupuje, nekaje ze svých zlých skutků a nekoná spravedlnost. Jan i kumránští esséni tedy věřili, že opravdová lítost ze srdce a skutky spravedlnosti způsobují, že je jejich očistný rituál účinný. Jinak řečeno: obmytí je nástrojem očisty mravní (osvobození od hříchu) i tělesné (kompletní posvěcení) a to tak, že je člověk pro Boha „přijatelný“. Toto chápání bylo ve své podstatě následně

<sup>25</sup> Srov. např. J 18,28; Sk 10,28; Josephus Flavius: De Bello Judaico 2,150.

<sup>26</sup> Srov. COLLINS Adela Yarbro: The origin of Christian Baptism, Studia Liturgica 19, 1989, 32-35.

<sup>27</sup> Srov. Mt 3,2-8; Mk 1,4.

<sup>28</sup> Srov. BEASLEY-MURRAY George: Baptism in the New Testament, Grand Rapids: Exeter, 1972.

přejato ranou církví.<sup>29</sup> Nutno však dodat, že pouze jako východisko či tradiční model, který byl prvním křesťanům znám, jehož symbolice dobře rozuměli a na který originálním způsobem navázali.

Ačkoliv byl tedy Janův křest nejdůležitějším zdrojem původu křesťanské křestní praxe, není možno jej považovat za výlučný kanál, skrz který se tento obřad etabloval v životě mladé církve. Jeho počátky a rozvoj, zvláště v počáteční fázi, byly evidentně ovlivňovány i jinými rituály. Svědectví z mimokřesťanské a rabínské literatury ohledně křtu proselytů, pocházející z konce prvního století našeho letopočtu, reflektují tento křest jako běžnou praxi, která již probíhala několik desetiletí.<sup>30</sup> Na základě četných paralel se dá předpokládat, že Ježíšovi učedníci odvodili svůj zvyk křtít nově obrácené ke křesťanství, jak ze židovské praxe rituálních koupelí, tak ze známé praxe Jana Křtitele a ze křtu konvertitů k judaismu, nejspíš ve druhé polovině 1. st. n.l. Co do svého smyslu obsahuje charakteristiky všech tří předchozích ritů: znamená podstatnou změnu náboženského přesvědčení, očišťuje od hříchů a způsobuje, že je pokřtěný člověk posvěcen – milý Bohu. Postupem času a reflexí však bylo mnoho před-křesťanských elementů tohoto obřadu transformováno či úplně vypuštěno. Výsledkem byl originální úkon křesťanské iniciace, který své rituální předchůdce nejen naplňoval, ale také nekonečně překonával novostí svého obsahu. Svědectvím tohoto procesu jsou samotné raněkřesťanské texty, které o křtu hovoří.

## 2.1.2 Analýza pramenů

### 2.1.2.1 Didache

Prvním významným dokumentem, který se o křtu zmiňuje je Didache – Učení Pána skrze dvanáct apoštolů, pro pohany. První po-novozákonní pramen o životě a struktuře rané církve se v mnoha obcích těšil takové vážnosti a důvěře, že byl součástí novozákonního kánonu. Anonymní autor v první části (kap. 1-5) předkládá morální poučení o dvou cestách: o cestě života a smrti. Jedná se o tradiční biblický obraz, dobře známý jak židům, tak prvním křesťanům. Druhá část (kap. 6-10) je liturgická a informuje nás o praktickém a bohoslužebném životě tehdejší církve. Třetí část (kap. 11-15) by se dala nazvat jako disciplinární, tedy obsahující pravidla a předpisy. Parenetický epilog (kap. 16) je zaměřen eschatologicky. Již toto praktické zaměření spisu svědčí, že jeho účelem bylo

<sup>29</sup> Srov. SANDT, FLUSSER: op. cit., 275.

<sup>30</sup> Srov. COLLINS: op. cit., 28-46.

podat dosud nepoučeným posluchačům konzistentní informace o tom, co křesťanství obsahuje a vyžaduje. Jeho autorem, či spíše kompilátorem, by tedy mohl být biskup některé místní církve nebo někdo s obdobnou autoritou. Zvláště první část prozrazuje zřejmé židovské pozadí autora, který „*se stal učedníkem nebeského království a jako hospodář vynáší ze svého pokladu nové i staré*“ (Mt 13,52) k prospěchu svých posluchačů. Datace spisu kolísá v rozmezí první poloviny 2. st. a pravděpodobně pochází z Palestiny či Sýrie.

### Forma obřadu

Kapitola o křtu se nachází na samém počátku liturgické části a zřetelně tak poukazuje na prioritu a důležitost tohoto rituálu v rámci celého života církve. Autor o něm svědčí tak, že se zdá, jakoby popsaná praxe byla již naprosto běžná. Inkriminovaná pasáž zní:

*„Co se týče křtu, budete křtít takto: všechno toto nejprve řeknete a pak pokřtíte ve jménu Otce a Syna a svatého Ducha v tekoucí vodě. Nemáš-li tekoucí vodu, pokřti v jiné, nemůžeš-li ve studené, pokřti v teplé. Nemáš-li ani jednu, vylij na hlavu třikrát vodu ve jménu Otce a Syna a svatého Ducha. Před křtem nechť se postí křtící i křtěný a někteří ostatní, pokud mohou; křtěnému přikážeš, aby se den či dva postil.“<sup>31</sup>*

V tomto textu můžeme nalézt témata, která jasně reflektují prvky, přítomné v mimo-křesťanské křestní praxi:

- Poučení před úkonem obmytí bylo předkládáno pohanským konvertitům k Judaismu, když vstupovali do vody a spočívalo hlavně v četbě Božích přikázání. V tomto případě je zřejmé, že tuto katechetickou funkci plnilo učení o dvou cestách (kap. 1-6) podle zmínky: „...*všechno toto nejprve řeknete...*“.
- Stejně jako v případě křtu proselytů, se katechumen musel podrobit tomuto obmytí, pokud se chtěl stát členem křesťanské komunity. Rozhodnutí stát se věřícím v Krista bylo dobrovolné, křest však nikoliv. Ani v tomto případě ovšem člověk nebyl sám jednajícím subjektem – byl obmyt, očištěn, posvěcen někým jiným.
- Zmiňovaný půst před a po obřadu, evidentně předpokládá lítost nad dosavadním špatným způsobem života a pokání křtěnce, což je charakteristický rys smýšlení vyžadovaný před křtem Janovým.

<sup>31</sup> Didache VII, 1-4, (Sources Chretiennes: La doctrine des apotres), Překlad podle: DRÁPAL Dan, SOKOL Jan, VARCL Ladislav: Spisy apoštolských otců, Praha: Kalich, 2004, 18.

- Nařízení ohledně kvality křestní vody má evidentně svůj původ v židovské tradici, kde pojem מים חיים (υδωρ ζων) požíval velké vážnosti a významu.<sup>32</sup> Také Jan křtil v Jordánu - v tekoucí vodě. V Didache jsou jednotlivé druhy vod seřazeny v sestupné linii, od té nevhodnější (υδωρ ζων), až po tu nejméně vhodnou (αλλο υδωρ).<sup>33</sup> Z textu vyplývá, že tou „nejkvalitnější“ vodou považovanou za nevhodnější ke křtu, je ta „živá“. V nejranější fázi vývoje křestní praxe mohla být ke křtu použita výlučně tato voda z pramene nebo tekoucí řeky, jak je zřejmé z počátků křesťanské misie. Náš text však již odráží postupné opouštění této striktní židovské praxe. Pokud okolnosti neumožňují vykonání rituálu v „živé“ vodě, je dovoleno použít jinou a při jejím nedostatku dokonce stačí pouhé vylití na hlavu. Je tedy zřejmé, že kvalita či kvantita vody již v tomto období přestávala mít pro křesťany význam a veškerou pozornost soustředili na tajemství do kterého byli ponořeni.

### Spirituální rovina

Křestní dění se skládá nejen z vnější „technické“ stránky obřadu, jejíž náležitá forma je přesně stanovena a popsána. To, co je při křtu nejdůležitější se však odehrává na rovině slov, jež jsou nositeli vnitřního, duchovního významu celého úkonu. Ta jsou v rámci celého popisu velmi stručná, ale vyjadřující vše podstatné: „... *ve jménu Otce a Syna a svatého Ducha*“. Tato formule se v textu dokonce dvakrát opakuje, aby bylo jasně zdůrazněno, že musí zaznít doslovně jak při ponoření, tak i v případě lití vody na křtěného.

#### 1. „εις το ονομα“

Jaký je význam slov „ve jménu...“? V tomto historickém kontextu by se mohlo jednat o překlad hebrejsko-aramejského výrazu מִלְּ, jež znamená: „za účelem, kvůli komu/čemu, s odvoláním na...“. Asi nejpravděpodobnější je užití tohoto hebrejského termínu ve významu „pro Boží království, pro nebe“, který označuje příslušné náboženské pohnutky nějakého zvláštního jednání, např. shromáždění, kultu apod. Význam odpovídající smyslu obratu, zohledňuje přirozeně také vnitřní motivy pro vznik nějakého vztahu jako je zasvěcení, podřízení či náležení. Tedy být vědomě oddělen pro určitou specifickou skutečnost nebo osobu a být s ní nadále nějakým způsobem svázán. Např. pohanští otroci

<sup>32</sup> Srov. Lv 14,5.50.52; Nu 19,17.

<sup>33</sup> Např. Míšna v této souvislosti uvádí až šest druhů vod.

byli při svém příchodu do židovského domu přinuceni k ponoření „ve jménu otroctví“ (לשם שפחה), tedy „do otroctví“ - a tím se stali otroky se vším, co tento statut znamenal.<sup>34</sup> V tomto kontextu by pak křesťanské ponoření znamenalo vstup člověka do vztahu k Otci, Synu a Duchu svatému a to vztahu celostního náležení těmto osobám, protože je to lidská osoba, která je do této relace uváděna svým podrobením se křestnímu obřadu.

Není známo, že by bylo židovské rituální omývání či křest proselytů prováděno „ve jménu“, např. Jahveho, Mojžíšova zákona, nebeského království či čehokoliv jiného. Použití této formulace křesťany, má tedy i jiný význam, který můžeme vysledovat již v Novém zákoně. Při svém misijním působení se apoštol Pavel setkal v Efezu s učedníky, kteří byli pokřtěni křtem Janovým – εις το Ιωαννου βαπτισμα.<sup>35</sup> Toto místo je jedním ze svědectví, že hnutí Jana křtitele žilo svým životem paralelně s učedníky Ježíšovými, ještě ve druhé polovině 1. st. Poté, co byli poučeni o přípravném charakteru Janova křtu, nechávají se pokřtít ve jméno Pána Ježíše – εις το ονομα του κυριου Ιησου<sup>36</sup>. I zde je zřejmý kvalitativní rozdíl, mezi být pokřtěn „do Janova křtu“ a „do jména Ježíšova“. Mezi tím, být omyt **k pokání** – subjektivní činnost (aby bylo možno předstoupit před Boha) a být omyt **pro/do Pána Ježíše** – objektivní vztah (k němu, jakožto Bohu). Křest ve jméno Ježíšovo nebo Trojice tedy vyjadřuje naprosto nový a specifický charakter tohoto úkonu, který je odlišný od jakéhokoliv jiného, co do vnější formy podobného rituálu. Není to pouze očištění a uschopnění k nějaké kultovní činnosti, ale vstup do zcela originálního a jedinečného vztahu k Bohu.

## 2. „του πατρος και του υιου και του αγιου πνευματος“

Jaký je původ trojiční formule na tomto místě Didache? Doslovně odpovídá Ježíšovu misijnímu příkazu ze závěru Matoušova evangelia a vzhledem k jeho autoritě je nasnadě uvažovat o závislosti Did 7,1–3 na Mt 28,18–20. Učení dvanácti apoštolů však nenabízí nic, co by bezpečně umožňovalo dokázat jakoukoliv interferenci mezi ním a Matoušem a ani není zřejmé, že by byl v Didache použit Matoušův text tak, jak ho máme před sebou dnes. Na základě předchozí historicko-náboženské analýzy víme, že Did 7,1-3 popisuje iniciační rituál vzešlý z židovského prostředí, zarámovaný bohatou hebrejskou terminologií. V tomto kontextu pak může trojiční formule působit poněkud nepatříčně. Její autenticitu na tomto místě je tedy třeba osvětlit a obhájit.

<sup>34</sup> Srov. SANDT, FLUSSER: op. cit., 285.

<sup>35</sup> Srov. Sk 19,1-6.

<sup>36</sup> Sk 19,5.



Zmínky o Trojici mimo jakoukoliv křestní souvislost jsou doloženy již v samotném Novém zákoně, který dosvědčuje zásadní rovnost mezi Otcem, Synem a Duchem svatým. Např. ve druhém listě Korint'ánům čteme: „*Milost našeho Pána Ježíše Krista, láska Boží a přítomnost Ducha svatého se všemi vámi*“ (2 K 13,13).<sup>37</sup> A autor prvního listu Petrova se přímo dovolává osobní zkušenosti svých čtenářů s jednotlivými osobami Trojice: „... *a byli předem vyhlédnuti od Boha Otce a posvěceni Duchem, aby se poslušně odevzdali Ježíši Kristu...*“ (1 P 1,2). Všechny tyto pasáže, kde jsou Bůh (Otec), Pán (Ježíš) a Duch sdružení nebo uváděni v úzké souvislosti, svědčí o skutečnosti, že trojiční formule byla v rané církvi známa a používána, i když ne s velkou frekvencí. Na druhou stranu je ovšem pravda, že ještě neexistovala všeobecně rozšířená nauka o Trojici tak, jak byla později teologicky formulována, viz. kap. 4. Vzhledem k předpokládané době vzniku, pak uvedení trojiční formule v křestním kontextu v Didache, jen potvrzuje její používání. Není však zatím zcela jasné, kdy a jakým způsobem se trojiční formule dostala do křestního obřadu.

Mimo Did 7,1–3 je pak nejstarším dokladem užití trojiční terminologie v souvislosti se křtem onen Ježíšův misijní příkaz :

„*Ježíš přistoupil a řekl jim: „Je mi dána veškerá moc na nebi i na zemi. Jděte ke všem národům a získávejte mi učedníky, křtěte je ve jméno Otce i Syna i Ducha svatého a učte je, aby zachovávali všechno, co jsem vám přikázal...“ (Mt 28,19–20).*

Tato pasáž představuje známý exegetický problém a s ním spojenou otázku její autenticity a případné závislosti na křestní praxi tehdejší církve. Podle všech existujících evangelních rukopisů, přikázal vzkříšený Ježíš svým učedníkům, aby křtili národy „*ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého*“. Starověký církevní historik Eusebios z Caesareje cituje tento text 16x, avšak pokaždé vynechává jak křestní příkaz, tak trojiční formuli. Jeho verze vypadá takto: „*jděte a získávejte učedníky ze všech národů v mém jménu*“. Zatímco kratší čtení se objevuje pouze v Eusebiových textech sestavených před Nicejským koncilem, delší, plné znění až po něm. Tuto podobu textu snad Eusebios našel ve spisech uložených v Caesarejské knihovně a tak je možné, že kratší čtení je původní, zatímco delší, obsahující křestní příkaz a trojiční formuli, bylo dodatečně vytvořeno, aby uvedlo evangelium v soulad s liturgickou praxí církve.<sup>38</sup> Navíc se dá předpokládat, že s rozvojem dogmatu a po vítězství ortodoxie na počátku 4. st., došlo k revizi existujících manuscriptů tak, aby odpovídaly dominující teologii. To by vysvětlovalo, proč se kratší čtení nikde

<sup>37</sup> Srov. také Sk 2,32-33; 5,30-32; 7,55-56; 10,38; 11,15-17; 1 K 12,4-7; 2 Te 2,13-14.

<sup>38</sup> Srov. CONYBEARE F.C.: The Eusebian form of the Text Matth. 28,19, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 2, 1901, 275-288.

jinde než u Eusebia nenalézá. Jeho zbytky je však možno vystopovat např. v Siblyliných proroctvích nebo některých koptských textech, což svědčí o jisté popularitě této verze nezávisle na Eusebiovi. Na základě těchto pramenů je pak možno originální podobu Mt 28,19–20 rekonstruovat následujícím způsobem:

*Jděte a získávejte učedníky ze všech národů v mém jménu, učte je zachovávat všechno, co jsem vám přikázal.*<sup>39</sup>

Tento původní krátký Matoušův závěr byl znám prvním křesťanským autorům, protože se u nich s jeho reflexí setkáváme. Například autor Hermova pastýře píše: „... všechny národy přebývající pod nebem byly nazvány podle jména Syna Božího, když uslyšely a uvěřily. Když přijaly pečeť, měly jedno smýšlení a jednu mysl, byly jedné víry a jedné lásky...“<sup>40</sup>

Kratší čtení se navíc svou formou velmi blíží způsobu vyjadřování při diskusích v rabínských školách, kde se výrazu  $\text{בשם}$  (ve jménu) všeobecně užívá v kontextu učení a tradování. Věta „Rabi X mluví ve jménu Rabiho Y“ znamená, že tradent předává nauku svého předchůdce, učitele. Židovské chápání pojmu „ve jménu“ bylo zcela evidentně adoptováno novozákonními pisateli. Na mnoha místech Nového zákona se setkáváme s apoštoly, kteří mluví, učí a káží „ve jménu Ježíše“.<sup>41</sup> Tradiční rabínský idiom tak potvrzuje ono kratší znění, protože tlumočit, předávat něčí nauku, znamená konat to v jeho jménu. Obě části příkazu se tedy navzájem podmiňují a doplňují. Vzkříšený Ježíš přikázal svým učedníkům, aby učili všechny národy **v jeho jménu**, což znamená, že mají předávat nauku svého mistra (tedy vše, co se oni sami naučili od něho). Stejným způsobem tlumočil Boží vůli již biblický Jozue: „Zachovali jste všechno, co vám přikázal Mojžíš, služebník Hospodinův. Uposlechl jste mě ve všem, co jsem vám přikázal“.<sup>42</sup>

Stylisticky je text literárně koherentní a celistvý pouze při použití kratší formy. Pokud se podíváme na současnou formu Mt 28,18–20, je snadné si všimnout asymetrické struktury tohoto textu. Úvodní Ježíšova věta totiž předpokládá a jaksí vyžaduje, že bude následovat nikoli trojiční, ale christologické prohlášení. Veškerá pozornost je v tomto bodě soustředěna na něj, jako nositele svrchované moci a původce veškeré činnosti učedníků.

Na základě předchozích argumentů se dá tedy konstatovat, že současná pasáž v Matoušově evangeliu vykazuje všechny známky skutečnosti, že byla modifikována

<sup>39</sup> Srov. SANDT, FLUSSER: op. cit., 289.

<sup>40</sup> DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 261. Srov. také Justin: Dialog s Trifonem 39, 53.

<sup>41</sup> Srov. např. Sk 4,17–18; 5,28.40; 9,27–29.

<sup>42</sup> Joz 22,2.

z christologické na trojiční formu, aby vyhovovala liturgické praxi běžné v onu dobu. V tom případě ovšem nedává žádnou odpověď na otázku po původu křtu ve jménu Trojice. Naopak se nedá vyloučit, že Mt 28,19 byl do své současné podoby upraven právě pod vlivem Did 7,1(3).

Vyjděme tedy z podrobné analýzy celého úseku o křtu v Učení dvanácti apoštolů. V Did 7,3 se mluví o druhém způsobu křtu při nedostatku vody. V tomto případě má být na hlavu křtěnce voda třikrát vylita ve jménu Otce a Syna a svatého Ducha. Je zde zmínka o třech vylitích a třech osobách Trojice, což jistě není pouhá koincidence. Pak se dá logicky předpokládat trojitý úkon i v případě ponoření, které se děje taktéž ve jménu tří Božích osob (viz. Did 7,1). Tento předpoklad potvrzuje i *Apoštolská tradice* připisovaná Hippolytu Římskému. Tento spis, podobně jako Didache, zachycuje život církve, v tomto případě ovšem zhruba o sto let později. Při popisu obřadu křtu se dozvídáme, že ten, kdo má být pokřtěn, stojí v baptisteriu a odpovídá na otázky toho, kdo křtí. Po vyznání víry v Boha, Otce všemohoucího je poprvé ponořen, po vyznání Ježíše Krista, Syna Božího je ponořen podruhé a po vyznání víry v Ducha svatého, potřetí.<sup>43</sup> Podobnou praxi tří oddělených ponoření vztahujících se k jednotlivým osobám Trojice, nacházíme i u Tertulliana: „*My nekřtíme jedenkrát, ale třikrát. Pro každé jméno, každé osoby (Trojice)*“.<sup>44</sup> Tato svědectví popisující fixovanou praxi z pozdější doby, jen potvrzují zvyk křtít katechumeny ve jménu Otce, Syna a Ducha svatého, již v době vzniku Didache, respektive Matoušova evangelia, tedy na konci 1. století.

Zůstává však otázka: byl úkon tří ponoření (vylití) zapříčiněn vyslovováním jmen Trojice při křtu nebo naopak praxe tří (či více) ponoření „přitáhla“ trojiční formulí? Vzhledem k židovskému původu tohoto obřadu je druhá varianta pravděpodobnější. Vždyť právě v židovské tradici se stalo zvykem, ponořovat třikrát, třebaže podle Zákona je jedno ponoření dostačující.<sup>45</sup> Na druhou stranu jsme však viděli, že křesťané neváhají modifikovat stávající modely liturgie a zbožnosti, které přejímají, na základě převratné novosti Radostné zvěsti, kterou hlásají. Oni svou víru nejprve důsledně žijí a následně promítají do liturgické praxe, která se tak stává jakýmsi zrcadlem žité víry. Po Letnicích se stalo zvykem křtít ty, kteří uvěřili, že „*toho Ježíše (člověka, který byl ukřižován)... učinil Bůh Pánem a Mesiášem*“ ve jménu Ježíše Krista.<sup>46</sup> Jedno ponoření či polití pak bylo dostatečně zřejmým znamením této jedné skutečnosti a ztotožnění se s ní. Takto pokřtěný člověk vstupoval na cestu umírání a vzkříšení s Kristem, od té chvíle žije novým životem,

<sup>43</sup> Srov. HIPPOLYT Římský: *Apoštolská tradice*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2000, 34.

<sup>44</sup> FONTES CHRISTIANI: Tertullian: *Adversus Praxean*, Freiburg: Herder, 2001, 232.

<sup>45</sup> Srov. POSNER R.: *Ablution*, in: *Encyklopédia Judaica* 2, 81–86.

<sup>46</sup> Srov. Sk 2,36–38.

v jednotě s ním.<sup>47</sup> Jak bude výše ukázáno (oddíl 2.1.3.), tímto obřadem se vstupuje nejen do vztahu s Ježíšem, ale i s Otcem a Duchem svatým, jinak řečeno do života Trojice. Tato zakoušená a reflektovaná zkušenost křesťanů se musela logicky projevit i v jejich liturgické praxi křestního obřadu. Tak se dá vysvětlit tato modifikace na trojí ponoření (polití) ve jménu tří Božích osob. Tato forma pak vstupuje do bohatství tradice církve a významným způsobem přispívá k utvrzení a šíření víry v Trojici mezi křesťany.

### 2.1.2.2 Justin

Údaje týkající se křtu, které podává filosof a mučedník sv. Justin ve své Apologii, sepsané okolo r. 153, již obsahují hlubší chápání personality a funkcí jednotlivých božských osob v díle spásy. Není doklad o tom, že by Justin zastával v církvi nějaký úřad nebo funkci. Po své konverzi ke křesťanství, si ponechal i nadále plášť filosofa a z této pozice také obhajoval křesťanskou víru jako „jedinou spolehlivou filosofii“. Pro ni také umírá mučednickou smrtí okolo roku 165. Apoštolové a apoštolští otcové psali své listy do jednotlivých obcí jako pastýři a byli tak s životem církevního společenství úzce svázáni. Justinovo působení ve vlastní filosofické škole však nebylo spjato s existencí konkrétní křesťanské obce. A o to je jeho svědectví cennější, že se při své apologetické činnosti obrací mimo křesťanskou komunitu a obhajuje její praxi tak, jak v tu dobu skutečně probíhala v jemu známých obcích.<sup>48</sup> O tématice křtu se zmiňuje v závěrečné části své první Apologie, kde se věnuje více liturgickým otázkám života křesťanů. Je zřejmé, že zachycuje již běžnou liturgickou formuli:

*„Pak jsou námi přivedeni na místo, kde je voda a jsou znovuzrozeni stejným způsobem, jakým jsme byli znovuzrozeni také my. Jsou obmyti ve vodě ve jménu Boha, Otce a Pána všeho, Ježíše Krista, našeho spasitele, a Ducha svatého“.*<sup>49</sup>

Text uvádí nejen křestní slova, ale i důsledky, které z posvátného obmytí vyplývají: narození k novému životu. Na základě analýzy dalších míst, kde se identické termíny vyskytují, je možno trinitologii, obsaženou v Justinových spisech shrnout takto:

1. Bůh je Otcem a Pánem všeho stvoření. Ο πατερ των ολων και δεσποτης θεος. Je naprosto transcendentní a nevypověditelný, nade vším vládne, vše ví a nic mu neunikne. Je

<sup>47</sup> Srov. Ř 6,3–5.

<sup>48</sup> Srov. GÁŽIK Peter: Justin martýr a jeho doba, Martin: Biblická škola v Martine, 2003, 51.

<sup>49</sup> Srov. JUSTIN: Apologia I, 61, (= SOURCES CHRETIENNES : Apologie pour les Chretiens, Paris: Les Editions du Cerf, 2006, 288-292).

od věčnosti nehybný a žádné místo jej nemůže obsáhnout. To je také důvod, proč se nemůže on sám ve světě zjevit.

2. Ježíš Kristus je našim spasitelem. Ἰησοῦς Χριστός ο σωτηρ ημων. Justin na mnoha jiných místech své Apologie již jasně rozlišuje mezi osobou Otce a Syna. Ježíš - Logos je prvorozeným Synem Boha – Otce a je mu přiznána božská přirozenost. Je tím, kdo koná funkci zprostředkovatele mezi transcendentním Bohem Otcem a světem. Jen skrze něj se děje Boží sebezjevení.<sup>50</sup>

3. Duch svatý. Πνεῦμα ἅγιος. Na tomto místě není označen jako Bůh, ale z následujícího kontextu lze odvodit jeho přítomnost, funkci i identitu. Text totiž dále pokračuje:

*„Toto obmytí se nazývá osvícení, neboť ti, kteří se dozvídají tyto věci jsou osvěcováni v myslích. A kdo má být osvícen je obmyt ve jménu Ježíše Krista, ukřižovaného pod Ponciem Pilátem a ve jménu Ducha svatého, který předem oznámil skrze proroky všechny události ohledně Ježíše.“<sup>51</sup>*

Důležitý je onen termín osvícení, osvěcovat – φωτισμος. Již v řecké mimokřesťanské literatuře je doloženo užití tohoto výrazu i v přeneseném smyslu, totiž osvěcovat duchovním světlem.<sup>52</sup> U Justina mohla navíc hrát roli i jeho osobní znalost Eleosinských mystérií, kde při iniciačních rituálech docházelo k prudkému a nečekanému ozáření iniciovaných, jež mohlo způsobit až extatické vytržení. Justin a křesťané záhy převzali tento termín a označovali jím ty, kteří měli být pokřtěni – φωτισομενοι.<sup>53</sup> Tím chtěli dát najevo, že křest osvěcuje ducha a mysl člověka Božím světlem. Učedníkům se tak dostává nadpřirozeného poznání od Boha a to ve dvou základních rovinách. Jednak chápou událost spásy: ví o odpuštění hříchů, kterého se jim dostává a o skutečnosti, že jsou znovuzrozeni αναγεννωται. Tento fakt je několikrát zmíněn a zdůrazněn, jak bezprostředně před křtem, tak po něm. Na druhém místě však také pronikají do tajemství vnitřního Božího života, protože nad nimi nebyla vyslovena prázdňá slova, ale jména, která mají svůj význam: vyjadřují vztahy.<sup>54</sup>

Spása člověka a poznání Boha jsou nejvyšší možné reality, ke kterým se lidé snaží proniknout. A tuto plnost veškeré pravdy bude podle Ježíše po jeho odchodu k Otci dávat

<sup>50</sup> Srov. QUASTEN Johannes: Patrologia, Torino: Marietti, 1967, 185.

<sup>51</sup> JUSTIN: Apologia I, 61, (= Sources Chretiennes : Apologie pour les Chretiennes).

<sup>52</sup> φωτισω, in: LIDDELL Henry, SCOTT Robert: A Greek-English Lexicon, Oxford: Clarendon press, 1996, 1969.

<sup>53</sup> POKORNÝ Ladislav: Liturgika II., Praha: Česká katolická charita, 1977, 187.

<sup>54</sup> Srov. GANDOLFO Guido: San Giustino Le due Apologie, Roma: Edizioni Paoline, 1983, 68, 70, 79, 113.

Duch pravdy<sup>55</sup>. On jim tedy dá poznat i hlubiny Boží. To však může jen ten, kdo je Bohu rovný – kdo je sám Bohem. Jen ten pak může dát ono poznání někomu dalšímu. Jedná se tedy o stejný princip, který dosvědčuje božství Ducha svatého již v Novém zákoně: „*Nám však to Bůh zjevil skrze Ducha; Duch totiž zkoumá všechno, i hlubiny Boží... nikdo nepoznal, co je v Bohu, než Duch Boží*“ (1 Kor 2,10-11). A je to právě Duch, kdo křesťana od jeho křtu osvěcuje a uvádí do originálních vztahů s jednotlivými božskými osobami. Do osobního synovského vztahu s Otcem: „*Protože jste synové, poslal Bůh do našich srdcí Ducha svého Syna, Ducha volajícího Abba, Otče*“ (Gal 4,6). To ovšem současně způsobuje i vnitřní sjednocení a zpodobení se Synem, protože má v srdci jeho Ducha. Ten pak také vyvolává totéž smýšlení, které bylo Kristu: „*Necht' je mezi vámi takové smýšlení, jako v Kristu Ježíši...*“ (Fp 2,5n). Díky působení Božího Ducha jsou myšlenky křesťanů, myšlenkami Kristovými<sup>56</sup>, což znamená jejich dokonalé zpodobení s Kristem a jeho Duchem.<sup>57</sup>

Justin si je tedy dobře vědom skutečnosti, že křesťané mají díky poznání, kterého se jim dostalo, na rozdíl od nechápajících Židů, přístup do nevyslovitelného Božího tajemství. Podle něj to byl dokonce sám Syn Boží, kdo mluvil k Mojžíšovi z ohnivého keře a který spolu s prorockým Duchem nabádal židovský národ k poznání Otce, již ve starozákonní době. Ježíš Kristus byl nejdříve (πρωτερον) Logos, který se tehdy v ohni zjevuje jako netělesný obraz (εικον ασωματος), nyní se však podle vůle Boží stává člověkem (ανθρωπος γενομενος), aby jako Boží posel pokračoval v epifanii Otce i Syna. Stejnou funkci pak Justin opět připisuje i prorockému Duchu.<sup>58</sup> Poznání, že Otec má Syna a oba mají Božský statut, jež nenalézají u Židů, pak jistě předpokládá u křesťanů, jejichž víru a nauku se snaží upřímně popsat ve své Apologii.

### 2.1.3 Ve jménu Ježíše nebo Trojice?

Při četbě textů pocházejících z dob apoštolských otců můžeme na různých místech narazit na dva typy vyjádření, týkající se jména či jmen, do kterého byl katechumen ponořen. Na jedné straně se jedná o explicitní trojiční formulaci tak, jak bylo popsáno výše v Didache a u Justina. Tedy ve jménu Boha Otce i Syna i Ducha svatého, přesně tak jak zní Ježíšův misijní příkaz v závěru Matoušova evangelia. Jinde se však můžeme setkat s evidentně tehdy běžně užívaným vyjádřením „pokřtění ve jménu Páně“, případně

<sup>55</sup> Srov. J 14,26; 16,13.

<sup>56</sup> Srov. 1 K 2,12–16.

<sup>57</sup> Srov. POSPÍŠIL Ctirad Václav: Jako v nebi, tak i na zemi, Praha: Krystal OP, 2007, 207.

<sup>58</sup> JUSTIN: Apologia I, 63.

„jméno“ nebo „pečeť Syna Božího“. <sup>59</sup> To implikuje možnost, že nad katechumenem byla při jeho ponoření či polití vyslovena formule křtu „ve jménu Ježíše“. Vystává tedy otázka, která z uvedených formulací je původnější a jakým způsobem probíhal proces jejich transformace.

V samotných počátcích křesťanství byli lidé křtěni „ve jméno Páně“ či „ve jménu Ježíše“. Pro tuto skutečnost svědčí mnoho míst z Nového zákona, jedná se hlavně o Skutky a některé Pavlovy listy. <sup>60</sup> Tato svědectví tedy pocházejí z období 60 – 90 n.l., kdy ještě žili apoštolové či jejich přímí žáci, jakožto očití svědkové Ježíšova působení a událostí po jeho zmrtvýchvstání. A ti argumentovali pouze tím, co sami viděli a slyšeli: samotného Pána. V tu dobu byla tedy veškerá pozornost právě zrozené církve (ale i jejich odpůrců) soustředěna na Ježíše a otázku jeho mesiášství. On byl středem jejího života i hlásání a proto se jeho jméno těšilo té nejvyšší úctě a vážnosti: „*Proto ho Bůh povýšil nade vše a dal mu jméno nad každé jméno, aby se před jménem Ježíšovým sklonilo každé koleno, na nebi, na zemi i pod zemí*“ (Fp 2,9–10). Jeho jméno mělo moc vyhánět démony i uzdravovat. <sup>61</sup> První křesťané ihned pochopili, že přijetí či odmítnutí Ježíše má zásadní význam pro spásu každého člověka: „*...Stalo se to ve jménu Ježíše Krista Nazaretského... mocí jeho jména stojí tento člověk před vámi zdráv. V nikom jiném není spásy; není pod nebem jiného jména, zjeveného lidem, jímž bychom mohli být spaseni*“ (Sk 4,10–12). Pak je jistě logické, že se tohoto jména užívalo i ve chvíli, kdy se člověk stával novým Ježíšovým učedníkem a vstupoval na cestu vlastní spásy. Doslovné znění této křestní formule je však otázkou, protože ona místa v NZ, která ji zmiňují, vykazují jistou variabilitu. Nacházíme  $\epsilon\pi\ \tau\omega\ \omicron\nu\omicron\mu\alpha\tau\iota$  ve Sk 2,38,  $\epsilon\iota\varsigma\ \tau\omega\ \omicron\nu\omicron\mu\alpha$  ve Sk 8,16; 19,5 a v 1K 1,13,  $\epsilon\nu\ \tau\omega\ \omicron\nu\omicron\mu\alpha\tau\iota$  ve Sk 10,48. Tato rozmanitost svědčí o tom, že v helénsko-židovských kruzích v tu dobu ještě nebyl běžný a ustálený ekvivalent onoho semitského výrazu  $\text{דְּשֵׁם}$ . Variantní řecké verze tedy reflektují nejen obtíže při jeho překladu, ale i vysokou frekvenci jeho užívání v souvislosti se křtem a to konkrétně „ve jménu (Pána) Ježíše“. Důležité však není přesné znění formule, ale smysl jejího spojení s křestním úkonem. Ona byla nejen osobním vstupem do tajemství Ježíšova života, smrti a zmrtvýchvstání, ale také stručně vyjadřovala obsah celé křesťanské zvěsti; jakoby zhuštěná forma všeho, co Ježíš svým učedníkům zjevil a předal. Ne náhodou se tato formule vyskytuje právě v situacích, kdy apoštolové hlásají evangelium a vydávají svědectví o „všem, co se událo“. <sup>62</sup> Jinak řečeno, když aktivně zvěstují a předávají to, co sami přijali. Všechny tyto případy zachycují důležité události života církve nebo

<sup>59</sup> Srov. např. Didache IX,5.

<sup>60</sup> Srov. Sk 2,38; 8,16; 10,48; Ř 6,3; 1 K 1,13 Ga 3,27.

<sup>61</sup> Srov. Sk 3,6; Mk 9,38–39.

<sup>62</sup> Srov. Sk 10,34–48; 19,4–5.

konkrétních adresátů, kdy je třeba stručně vyjádřit a předat křesťanskou novost a tu nejdůležitější sdělovanou skutečnost, se kterou jsou posluchači konfrontováni.

Vnější život církve však předpokládá její vlastní vnitřní život s Tajemstvím, které hlásá druhým. Ona evangelizační aktivita je možná jen tehdy, když sami křesťané na prvním místě žijí tím, co přijali: „*Žijte v Kristu Ježíši, když jste ho přijali jako Pána. V něm zapustíte kořeny, na něm postavte základy, pevně se držte víry, jak jste v ní byli vyučeni, znovu a znovu vzdávejte díky*“ (Ko 2,6–7). Ono „přijetí Pána“ můžeme jednoduše chápat jako odkaz na křestní obřad v jeho jménu, který adresáti podstoupili. Stejně tak se dá i z kontextu tohoto úryvku vyvodit, že Pavel požaduje celostní, existenciální založení života na Kristu. Pokud tedy církev žije v tomto úzkém vztahu se svým Pánem, obohacuje se nejen na rovině spirituální, ale také teologické – poznání Božích tajemství, k nimž má nyní přístup: „*Když se však naplnil stanovený čas, poslal Bůh svého Syna, narozeného z ženy, podrobeného zákonu, aby vykoupil ty, kteří jsou zákonu podrobeni, tak abychom byli přijati za syny. Protože jste synové, poslal Bůh do našich srdcí Ducha svého Syna, Ducha volajícího Abba, Otče*“ (Ga 4,4–6). Apoštol Pavel si je dobře vědom toho, že se křesťanům skrze Krista dostává vhléd do skrytých Božích tajemství, která nyní poznávají.<sup>63</sup> Z uvedeného textu je zřejmé, že se toto poznání týká v zásadě dvou skutečností: Boží spásné jednání ve prospěch lidí a zjevení vnitřního Božího života do kterého jsou uváděni. Již od křtu jsou sjednoceni s Kristovým životem, do jehož podoby mají být postupně transformováni.<sup>64</sup> Duch svatý, který byl poslán a působí v srdcích křesťanů, jim dává účast na Synově vztahu k Otci.

Obě zjevené skutečnosti, jak zkušenost osvobození – spásy, tak zakoušení jednotlivých osob Trojice následně církev promítá do své liturgické praxe: „*Milost našeho Pána Ježíše Krista a láska Boží a přítomnost Ducha svatého se všemi vámi*“ (2 K 13,13). Pro tento pozdrav na závěr svého listu si Pavel zřejmě vypůjčil již ustálenou trinitární liturgickou formuli. Apoštol však ví o přítomnosti Trojice i při křtu, když domýšlí jeho důsledky pro ty, kteří jej přijali: „*...Dali jste se však obmýt, byli jste posvěceni, byli jste ospravedlněni ve jménu Pána Ježíše Krista a Duchem našeho Boha*“ (1K 6,11). Pokud se navíc podíváme na křestní praxi prvotní církve tak, jak nám ji dokumentují zachovaná místa ve Skutcích, zjišťujeme následující: I když je křest explicitně vykonán ve jménu Ježíše Krista, přítomnost a působení ostatních osob Trojice je zřejmá: „*Ještě když Petr mluvil, sestoupil Duch svatý na všechny, kdo tu řeč slyšeli..., žasli, že i pohanům byl dán dar Ducha svatého. Vždyť je slyšeli mluvit ve vytržení mysli a velebit Boha. Tu Petr prohlásil: „Kdo*

<sup>63</sup> Srov. taktéž: 1 K 2,7–8.

<sup>64</sup> Srov. Ř 6,5; Ga 2,20; Fp 3,12.



*může zabránit, aby byli vodou pokřtěni ti, kteří přijali Ducha svatého jako my?“ A dal pokyn, aby byli pokřtěni ve jménu **Ježíše Krista**“.<sup>65</sup> Život křesťanů byl tedy ve své podstatě od samého počátku trinitární, stejně jako událost, kterou se do něj vstupovalo – křest. Pak je jen logickým důsledkem, že na rovině liturgického slavení dochází záhy k transformaci starší kratší formule „ve jménu (Pána) Ježíše“ na slavnostnější a teologicky přesnější verzi „ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého“.*

Z výše uvedeného vyplývá, že se tedy nejedná o různé způsoby udílení křtu v ranné církvi, ale o různá vyjádření téhož mysteria. Na jedné straně je stručné křesťanské kérygma o Ježíši, Pánu a Mesiáši a na straně druhé reflexe téhož tajemství a jeho liturgická tradice. Spisy apoštolských otců o 50–100 let později stále ještě zachycují obě linie tohoto schématu. Pokud jde o popis liturgického slavení křtu, zachované doklady svědčí již jednoznačně o užívání trojiční formule.<sup>66</sup> Kontext ve kterém se hovoří o pokřtěných „ve jménu Páně“ je však jiný.<sup>67</sup> Zde se v různých situacích jedná o stručný odkaz na skutečnost, jejíž význam a obsah je posluchačům dobře znám. Být pokřtěn ve jménu Ježíše Krista znamenal vstup do celé novosti a bohatství křesťanské zvěsti, včetně trojičního mysteria. V Didache se kromě liturgie křtu se zmíněnou tří-člennou formulí, vyskytuje také ona krátká varianta:

*„Nikdo at' nejí a nepije z vašeho díkůvdání, jedině **pokřtění ve jménu Páně**, neboť o tomto řekl Pán: Nedejte svatého psům“.<sup>68</sup>*

Toto znění bylo zřejmě bezděčně použito v oddíle, který hovoří o liturgickém slavení Eucharistie. Je zmíněno pouze na okraj, jako jedna z náležitostí a podmínek, kdy je veškerá pozornost věnována jiné liturgické skutečnosti. To vysvětluje, jak mohla tato starší a jednodušší formule „uniknout pozornosti“ a zůstat zachována i v době, kdy již bylo při křtu běžně a „oficiálně“ užíváno trojiční verze.

Spisy raněkřesťanských autorů 2. století tedy zachycují fázi procesu vývoje křestní liturgie ve chvíli, kdy dochází k modifikaci křestní formule „ve jménu (Pána) Ježíše“, do té doby užívané církví při její evangelizační činnosti. Na její místo nastupuje liturgická Trojiční formule „ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého“, jejíž použití v této souvislosti je způsobeno promyšlením původního židovského rituálu z křesťanského pohledu. V tu dobu

<sup>65</sup> Sk 10,44–48; srov. také: Sk 2,38–39.

<sup>66</sup> Srov. Didache 7,1–3; JUSTIN: Apologia I, 61.

<sup>67</sup> Srov. Didache 9,5; Hermův Pastýř, Vis. III, 7,3.

<sup>68</sup> Didache IX.5, (Sources Chretiennes: La doctrine des apotres), překlad: DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op.cit., 19.

obě verze ještě existují paralelně vedle sebe a jsou autentickým vyjádřením téhož Tajemství.

#### 2.1.4 Důsledky

Ten, kdo vystupoval z křestní vody jistě přemýšlel nad oněmi Božími jmény, která nad ním byla vyslovena. Stála na úplném počátku jeho křesťanské existence, byla darem a pozváním do Božího života. Každý tak mohl mít osobní zkušenost s Otcem, Synem i Duchem, protože v té chvíli se on sám jakoby stával hlavním protagonistou scény, která se odehrála onoho dne na břehu Jordánu při Ježíšově křtu (srov. Mt 3,13-17). V té chvíli se totiž celá Trojice zjevuje a vstupuje do dějin. To samé se odehrává i nyní, kdy všechny tři Boží osoby pronikají do osobní historie jednotlivce a celé komunity, aby se jich zmocnily.<sup>69</sup> Nově pokřtění si byli dobře vědomi této zásadní proměny svého bytí. Jejím vnějším znamením byla proto také často radikální změna mravního života i vztahu k tehdejší společnosti. Už nebylo možno žít tak, jako předtím. Této skutečnosti si byl dobře vědom už sv. Pavel, pro kterého je křest koncem a smrtí dosavadní hříšné existence a počátkem nového života v Bohu.<sup>70</sup> Pro první křesťany byla koupel znovuzrození velmi závažným rozhodnutím, ze kterého pro pokřtěného plynuly konkrétní a praktické důsledky pro celý pozemský i budoucí život, jak o tom hovoří autor druhého listu Klementova: „... *na co bychom se mohli spolehnout my, že vejdemo do království Božího, když bychom nezachovali čistý a neposkvrněný křest?*“<sup>71</sup> Z kontextu je zřejmé, že ona neporušenost byla chápána ve smyslu morálním, tedy oddělit se od hříšného, pomíjivého světa a žít svatě a spravedlivě. Například jen ti, kteří byli zasvěceni do Mystéria, se mohli účastnit eucharistie.<sup>72</sup> I Justin ví o radikální proměně, ke které při křtu dochází. Rozlišuje první zrození (πρωτη γεννησις) v hříšné přirozenosti a nevědomosti. A jen nad těmi, kteří se rozhodli skoncovat s dosavadním způsobem života a podstoupit znovuzrození (αναγεννησις), jsou ve vodě vzývána Boží jména.<sup>73</sup>

Autor listu Barnabášova je v této souvislosti přesvědčen, že se pokřtěným, na rozdíl od Židů, dostává jedinečného poznání Boha. Vztahuje na ně texty starozákonních proroků hovořících o zvláštním Božím obdarování:

<sup>69</sup> Srov. FORTE Bruno: *Trinita come storia*, Milano: Edizioni Paoline, 1985, 54.

<sup>70</sup> Srov. Řím 6,1-11.

<sup>71</sup> Druhý list Klementův VI, 9. DRÁPAL, SOKOL, VARCL: *Spisy apoštolských otců*, Praha: Kalich, 2004, 103. Srov. také: Pastýř Hermův 4. příkaz 3,1-6.

<sup>72</sup> Srov. Didache 9; Justin: *Apologia I*, 66,1.

<sup>73</sup> JUSTIN: *Apologia I*, 61, (= *Sources Chretiennes* : *Apologie pour les Chretiens*).

*„...a dám ti z temnot poklady skryté a neviděné, aby poznali, že já jsem Pán Bůh. A: Budeš bydlit v jeskyni, vysoko v mohutné skále. A: Jeho voda je jistá. Uvidíte krále se slávou, a vaše duše se bude cvičit v bázni Páně“.<sup>74</sup>*

Co může být těmi skrytými poklady a viděním Boha, které dosud židovský národ neměl? Vždyť nebylo možno uzřít Boha a zůstat naživu.<sup>75</sup> Ale vždyť právě křest je již podle novozákonní teologie smrtí! Starý člověk sestupuje do vody, před zraky jeho duše je vysloveno, do té doby skryté tajemství Boží trojjedinosti, vidí Boží slávu, umírá a povstává k novému životu spolu s Kristem. To znamená žít od této chvíle, stejně jako on, v důvěrném společenství s Otcem a Duchem svatým.

### 2.1.5 Zhodnocení

Pro církev 2. století byl křest již samozřejmou součástí jejího života. Měl pevné místo v liturgii i v životě každého starověkého křesťana, jakožto obřad iniciace. Tato fáze vývoje křestní praxe se vyznačuje hlavně upouštěním od zvyku křtít konvertity „ve jménu (Pána) Ježíše“, jak to církev konala při své evangelizaci „v terénu“, na samém počátku své existence. Již od Letnic a prvního Petrova kázání začalo, pod vlivem Ducha svatého, růst poznání a vhled Ježíšových učedníků do Božích tajemství. Začínají promýšlet a chápat nejen Boží spásné jednání ve prospěch člověka, ale také skutečnost zjevení Božího vnitřního života. Privilegovaným místem tohoto poznání byl křest, který se stal branou, skrze niž církev vstupovala do tajemství Trojice a trojjediný Bůh do církve v každém jednotlivém pokřtěném. Podle svědectví apoštolských otců a prvních apologetů se mohli věřící setkávat a činit osobní zkušenost s jednotlivými osobami Trojice, na nejrůznějších úrovních svého života. Z této životodárné relace církev čerpala impulsy pro svou evangelizační i liturgickou praxi. Jestliže nyní žijí s Otcem, Synem a Duchem, pak obřad který stál na počátku tohoto nového života, musí být místem, kde tyto osoby sestupují a začínají působit. Je proto jen logické a samozřejmé, že se tato intuice promítla do znění křestní formule. Nejedná se tedy o jakousi záměnu zasvěcení, ale prohloubení jednoho a téhož tajemství. Úkon znovuzrození v Kristu tak získal liturgickou formu, platnou až do dnešních dnů: ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého.

<sup>74</sup> List Barnabášův XI, 4, (=Sources Chretiennes : Epitre de Barnabe), DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op.cit., 43.

<sup>75</sup> Ex 33,20

## 2.2 VYZNÁNÍ VÍRY

### 2.2.1 Počátky

Pokřtěný člověk si byl dobře vědom své nové identity, která jej nyní odlišovala od nevěřících. Církev se pro něj stala novým životním prostorem, který sdílel s ostatními křesťany. Zde se společně vyznával a uctíval jeden Bůh, zde probíhaly společné modlitby i hostiny. Tato jednota na rovině společenské však vyžaduje i předpokládá jednotu na rovině společně vyznávané víry. Jakýsi základní, všemi členy komunity přijímaný konsensus, na kterém by bylo možno dále budovat ostatní prvky života společenství. Tímto základem se stal *συμβολον* – symbol víry.<sup>76</sup> Původní význam tohoto slova znamenal část nějakého předmětu (mince, kultovní předmět, kost, ...), který byl rozbit či rozdělen. Tyto části obdrželi smluvní partneři nebo navzájem se neznající lidé, aby jimi v případě potřeby mohli prokázat svou identitu a sounáležitost.<sup>77</sup> A přesně tuto funkci plnilo v případě křesťanů vyznání jednotlivých pravd víry, takzvaná „regula fidei“. Na jejich základě se mohli navzájem identifikovat a spolupracovat. Společná praxe víry tedy předpokládá její slovní vyjádření a naopak. Jen žitá a zakoušená víra může být autenticky verbalizována. Tímto procesem dochází k neustálému prohlubování a obohacování víry samotné. To, co křesťané zakoušejí a žijí ve vztahu k Bohu i mezi sebou, se stává předmětem reflexe, jejímž výsledkem je závazná formulace, třebaže přirozeně lidsky nedokonalá. Takto verbalizovaná víra je poté ukazatelem (nebo spíše odkazovatelem) k Božím tajemstvím pro ty, kteří se na její cestu teprve vydávají. Člověk totiž do onoho hermeneutického procesu běžně vstupuje tak, že se ztotožní s vírou, kterou církev nese a uchovává. Aby se někdo mohl stát jejím členem a sdílet její život, musel proto již od dob Nového zákona před křtem veřejně vyznat společnou víru. Tedy vyslovit svůj souhlas, ztotožnit se s tím, co tvořilo základ identity a jednoty okolo shromážděné komunity. Nejrozšířenější podoba tohoto křestního vyznání měla již ve 2. století formu tří otázek adresovaných na kandidáta: „Věříš v Boha Všemohoucího... ? Věříš v Ježíše Krista... ? Věříš v Ducha svatého...?“ Ten, kdo měl být pokřtěn, na každou otázku odpověděl jednoduše: „Věřím“. A teprve po tomto „výslechu“ následovalo trojí ponoření do vody.<sup>78</sup> Tuto praxi dosvědčuje jako běžnou Irenej okolo roku 200. Nejstarší formy deklaratorního kréda, tedy krátká prohlášení v první

<sup>76</sup> Výslovné označení vyznání víry tímto termínem se ovšem objevuje až ve třetím století.

<sup>77</sup> *συμβολον*, in: LIDDELL Henry, SCOTT Robert: A Greek-English Lexicon, Oxford: Clarendon press, 1996, 1676.

<sup>78</sup> Srov. KELLY John Norman: Early Christian creeds,

osobě, vyznávající osoby a činnost Boha Otce, Syna a Ducha svatého se začínají objevovat až ve 3. století.

### 2.2.2 Apoštolské vyznání víry

S jedním z nejstarších křesťanských vyznání se mohl věřící setkat v římské církevní obci. Jeho nejstarší forma se nazývá *textus Romanus* (R) a jeho vznik lze datovat do poloviny 2. století, ačkoliv nejstarší dochované doklady v řecké i latinské formě máme až ze 4. století, kdy se stal přímým předchůdcem většiny lokálních vyznání na Západě. V tu dobu má již charakter ustáleného textu, jež se nazývá *textus receptus* (T). Je výsledkem relativně dlouhého a postupného vývoje daného rozvojem křesťanské liturgie a katechumenátní praxe, kdy došlo k přeměně původního křesťanského kréda ve formě otázek a odpovědí na krédo deklaratorní. Pro tyto účely se vyvinula ustálená formule, která sloužila k vyznání víry kandidáty iniciační svátosti, které od nich církve před křtem vyžadovala. Katechumani se museli danou formulí naučit zpaměti a nahlas odrecitovat před shromážděnou obcí. Z této praxe vznikl slavnostní ritus *traditio symboli* (předání kréda) a *redditio symboli* (navrácení kréda).<sup>79</sup> V posledních týdnech přípravy, jak se blížil termín křtu, odevzdal biskup při krátkém obřadu krédo kandidátovi a v následujících dnech je vysvětloval bod po bodu. Od katechumena se na oplátku očekávalo, že se jej naučí srdcem a vrátí jej v předvečer křtu.<sup>80</sup> A právě tento křesťanský Symbolon římské obce je základem Apoštolského vyznání víry, jehož počátek je podle legendy ze 6. století, bezprostředně svázán s apoštoly. Ve skutečnosti však vzniklo spojením dvou základních podob vyznání víry: christologické a trinitární.

#### 1. Formule christologická

Na základě obsahu prvotního apoštolského hlásání je zřejmé, že východiskem a středem křesťanství byl Ježíš Kristus. On byl fundamentálním předmětem náboženství, které se představovalo starověkému světu. Jeho božství a spásný význam pro lidstvo bylo také obsahem prvních krátkých starokřesťanských formulí, které můžeme nalézt v Novém zákoně: „*ty jsi Syn Boží, ty jsi král Izraele*“ (J 1,49), „*ty jsi Mesiáš, Syn Boha živého*“ (Mt 16,16). A v souvislosti přímo se křtem: „*Věřím, že Ježíš Kristus je Syn Boží*“ (Sk 8,37). Zde se pravděpodobně jedná o nejprimitivnější formu kréda, jejímž obsahem bylo vyznání víry

<sup>79</sup> Srov. QUASTEN: op. cit., 30.

<sup>80</sup> Creeds, in: The New Dictionary of Theology, Minnesota: The Liturgical Press, 1987, 260.

v božství a mesiášství Ježíše Krista, jako jediné podmínky pro vykonání křtu. Od prvních kandidátů ani nebylo nutné více vyžadovat, teprve s dalším vývojem christologické reflexe se postupně připojovaly další tituly. Ale již v samotném Novém zákoně se můžeme setkat s vyznáními víry majícími víceméně formální charakter a širší pohled na Krista a jeho dílo:

*„...evangelia o jeho Synu, který tělem pocházel z rodu Davidova, ale Duchem svatým byl ve svém zmrtvýchvstání uveden do moci Božího Syna, evangelia o Ježíši Kristu, našem Pánu“.<sup>81</sup>*

Samotná forma tohoto výroku i jeho kontext prozrazují, že se jednalo o již fixní text, který Pavel na tomto místě použil při svém zvěstování evangelia.<sup>82</sup> Okolo roku 100 pak Ignác z Antiochie proklamuje svou víru v Krista termíny, které se velmi podobají druhému článku Apoštolského vyznání:

*„Bud'te tak hluší, kdyby k vám někdo mluvil bez Ježíše Krista z rodu Davidova, který se z Marie opravdu narodil, jedl a pil, skutečně byl pronásledován Pontským Pilátem, skutečně ukřižován a zemřel, před očima nebešťanů a i pozemšťanů i bytostí podsvětných. On také skutečně vstal z mrtvých, když ho vzkřísil jeho Otec, který podle toho vzoru stejně vzkřísí i nás, kdo mu věříme, jeho Otec v Ježíši Kristu, mimo něhož nemáme skutečný život“<sup>83</sup>*

Ignác píše tento text v souvislosti s varováním svých čtenářů před bludy, které jsou vážným ohrožením integrity církevní obce. Jako bezpečný štít proti tomuto nebezpečí proto staví toto vyznání, které již zřejmě bylo známé i samotným adresátům a které jim on svou autoritou jednoznačně potvrzuje oním „skutečně“. Christologický článek víry se tedy ukazuje být tou nejstarší částí Apoštolského kréda.<sup>84</sup>

## 2. Formule trinitární

Vedle již zmíněné christologické formule, existovala pro křestní rítus od apoštolských dob, i forma trojiční. O její existenci nás spravuje okolo roku 150 ve své Apologii Justin, viz. bod 2.1.2.2. a cenným svědectvím je i Didache viz. bod 2.1.2.1. Podobně i apokryfní

<sup>81</sup> Ř 1,3.

<sup>82</sup> Srov. také: 1 K 15,3–7, 1 P 3,18–22.

<sup>83</sup> Ignác Tralleským 9, DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 128.

<sup>84</sup> Srov. MOLNÁR Amedeo: Pohyb teologického myšlení, Praha: Kalich, 1982, 30.

Apoštolská epištola pocházející ze stejné doby, kde je vyznání navíc rozšířeno ze tří článků na pět. Kromě víry v Otce všemohoucího, Ježíše Krista našeho Spasitele a v Ducha svatého, Parakléta, připojuje: „*a ve svatou církev a v odpuštění hříchů*“.<sup>85</sup> Na základě evangelní autority příkazu samotného Pána: „*Jděte ke všem národům a získávejte mi učedníky, křtěte je ve jméno Otce i Syna i Ducha svatého...*“ (Mt 28,19) a liturgického vývoje se tato forma stala brzy dominantní.

### 3. Sloučení

Zmíněná krátká novozákonní vyznání, používaná v rané církvi, byla postupně podle katechetických potřeb doplňována a rozšiřována. Kromě toho docházelo ke zpřesňování jednotlivých článků symbola až k jakési syntéze, která spojila christologickou a trinitární formuli.<sup>86</sup> Velký vliv na tento vývoj měla jistě i liturgie, jakožto zdroj inspirace pro vyznání a praktický život víry. Výsledkem je pak text o osmi či devíti člancích, jež nacházíme v Hypolitově Apoštolské tradici, který má již charakter fixního deklaratorního kréda. Ačkoliv vznikl okolo roku 200, má se za to, že zachycuje praxi římské obce ve 2. století. Tento římský Symbolon je základem Apoštolského vyznání víry a všech pozdějších západních kréd. Dá se předpokládat, že měl významný vliv i na kréda východních církví.

## 3. UVNITŘ TAJEMSTVÍ

### 3.1 CÍRKEV TROJICE

Křtem a vyznáním víry se člověk stal křesťanem a tím i členem církve, která se na počátku 2. století již jeví jako společenská skupina odlišená od ostatních pozemských skutečností a to jak na rovině vnější, společenské, tak co do vnitřního ethosu. Na prvním místě se jedná o zřetelně vymezený sociální útvar, který má vlastní strukturu, zákony a rity. Pokud se tedy raněkřesťanští pisatelé zabývají církví, pak je to většinou právě v souvislosti s řešením praktických otázek, týkajících se její stavby a jednoty. Na druhou stranu si však jsou křesťané dobře vědomi toho, že uvnitř onoho vnějšího vymezení se nachází tajemství, které je ovšem tím nejpodstatnějším, co církev jako takovou konstituuje. Byla založena Ježíšem Kristem, který je její hlavou. A protože on je Syn Boží, přebývajícím jak u Otce v nebi, tak v církvi, pak i ona sama sdílí tento božský statut, který zrcadlí

<sup>85</sup> Srov. QUASTEN: op. cit., 31.

<sup>86</sup> Srov. QUASTEN: tamtéž.

navenek. Již od samého počátku se dá hovořit o jejím svátostném charakteru: viditelná skutečnost tady na zemi se vztahuje ke svému nebeskému původu. Velmi přesvědčivě o této skutečnosti hovoří anonymní autor takzvaného Druhého listu Klementova:

*„A tak, bratři, čiňme vůli Boha, našeho Otce, abychom patřili k té první církvi, duchovní, založené dřív, než bylo Slunce a Měsíc. (...) Myslím, že víte, že církev je živoucí tělo Kristovo, neboť Písmo říká: „Stvořil Bůh člověka, muže a ženu. Muž, to je Kristus, žena je církev. A prorocké i apoštolské knihy říkají, že církev není od nynějška, ale od počátku. Byla totiž duchovní jako náš Ježíš, a zjeví se v posledních dnech, aby nás spasil. Církev je duchovní, a tak se zjeví v těle Kristově a ukáže nám, že když se jí někdo z nás přidrží v těle a neztratí, dostane ji v Duchu svatém.“<sup>87</sup>*

Přístupovou cestou do společenství církve je Bůh Otec, plnění jeho vůle je základním předpokladem účasti na jejím duchovním bohatství. Sám Ježíš prohlašuje v souvislosti se svou vlastní rodinou, že kdo činí vůli jeho nebeského Otce, ten je jeho bratrem, sestrou i matkou.<sup>88</sup> Církev tedy není pouhou náboženskou organizací, ale důvěrným rodinným společenstvím věřících mezi sebou navzájem a jednotlivými božskými osobami. Již první generace křesťanů však šla při reflexi nad tajemstvím církve ještě dál a na základě hluboké zkušenosti s přítomností vzkříšeného Pána ve svém středu, vznikl model církve coby těla Kristova.<sup>89</sup> Znalost tohoto mysteria autor předpokládá u svých posluchačů a na něm staví svou argumentaci týkající se jejího statutu. Ona je především duchovní, nebeskou skutečností a to ze dvou důvodů:

- Díky své intimní, „tělesné“ sounáležitosti s Ježíšem, participuje na jeho duchovnosti či svatosti, která jediná je zdrojem jakékoliv její nadpřirozené charakteristiky.
- Navzdory svým viditelným časoprostorovým rysům byla založena před veškerým stvořením. A to je opět možné jen díky její participaci na věčném Bohu, neboť v jeho mysli preexistovala již od počátku.

Zmíněná vnitřní, nebeská kvalita a vnější, pozemská tvář církve jsou však ve vzájemné úzké souvislosti. Kdo respektuje a přijímá její viditelnou strukturu, může skrze Ducha svatého zahlédnout i onu nadpřirozenou, duchovní skutečnost, která pochází od Boha Otce a realizuje se v Kristu.

<sup>87</sup> Druhý list Klementův 14,2–3. DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 107.

<sup>88</sup> Srov. Mt 12,50.

<sup>89</sup> Srov. Ef 1,22; Ko 1,18.



Nejvíce ze všech apoštolských otců se ovšem tématu církve věnuje Ignác z Antiochie. Druhý biskup tohoto, pro rané křesťanství tak významného města, putuje za vlády císaře Trajana (98 – 117) do Říma, aby zde podstoupil mučednickou smrt. Cestou píše sedm epištol různým církevním obcím, které mu byly blízké a biskupu Polykarpovi ze Smyrny. Tyto listy jsou cenným svěděctvím o vnitřním životě prvních křesťanských komunit a mají nemalou hodnotu pro vývoj dogmatu. Církev je jedním z ústředních témat, kterým se Ignác věnuje a to ve dvou základních směrech. Jednak se zabývá její podstatou – čím vlastně je. Východiskem je pro něj Kristus a jím uskutečněná spása, která se aktuálně realizuje v konkrétním a viditelném společenství – v církvi. Toto společenství má ovšem také svou pevnou strukturu, jejímž smyslem je vytvářet harmonii podle Božího vzoru a vůle. Proto snad ani nepřekvapí, že většina výroků sv. Ignáce o Trojici je vyslovena právě v souvislosti s církví a její jednotou.<sup>90</sup>

### 3.1.1 Stavba církve

Asi nejsilněji vyjadřuje své přesvědčení o tom, že církev je dílem samotné Trojice v listě Efezským:

*„Jste kameny Otcova chrámu, připravené pro stavbu Boha Otce, zvedané do výšky strojem Ježíše Krista, což je kříž, a za lano vám slouží Duch svatý“.<sup>91</sup>*

Tento text se až nápadně podobá úryvku z jiného listu Efezským připisovanému apoštolu Pavlovi :

*„Jste stavbou, jejímž základem jsou apoštolové a proroci a úhelným kamenem sám Kristus Ježíš. V něm je celá stavba pevně spojena a roste v chrám, posvěcený v Pánu; v něm jste i vy společně budováni v duchovní příbytek Boží“ (Ef 2,20–22).*

Vzhledem k předpokládané době vzniku této novozákonní epištoly okolo r. 90, je mezi oběma listy časový odstup přibližně 20. let. Navíc Ignác v listě Polykarpovi jasně naráží na další metaforu z Ef 5,25.29, takže je zřejmé, že tento list znal a jeho znalost předpokládá i u adresátů svého poselství.<sup>92</sup> Odvolává se, na jim dobře známý obraz, který však

<sup>90</sup> Srov. PRUŽINSKÝ: op.cit., 272.

<sup>91</sup> Ignác Efezským IX, 1, (= Sources Chretiennes, Ignace d'Antioche: Lettres), Překlad podle: DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 119.

<sup>92</sup> Srov. TICHÝ Ladislav: Úvod do Nového zákona, Svitavy: Trinitas, 2003, 212.

specifickým způsobem modifikuje a prohlubuje. Novozákonní text hovoří o stavbě církve, která ovšem ještě není dokončena, ale je budována na základě apoštolů a proroků, kteří spolu se samotným Kristem představují její statický aspekt. Tato stavba tedy současně „roste“, je v neustálém pohybu směrem ke svatosti. Tento růst je pro církev naprosto podstatný, bez něj nebude živým duchovním organismem, ale shlukem mrtvých kamenů. Dalším podstatným rysem této stavby je to, že je budovou posvátnou – chrámem Božím, neboť tím nejdůležitějším prvkem a základem, který ji posvěcuje je sám Kristus. A samo budování se pak uskutečňuje v Duchu „εν πνευματι“. Skutečným činitelem celé stavby jsou tedy jednotlivé božské osoby, třebaže je jejich přítomnost zmíněna pouze implicitně.

Ve svém listě Ignác tuto metaforu prohlubuje a zpřesňuje. Jejím bezprostředním kontextem je zde problém hlasatelů špatné nauky, kteří se snaží vnést svár a rozdělení do křesťanské obce. Ti jsou pro antiochijského biskupa jen pomníky a náhrobními kameny bez života.<sup>93</sup> Adresáti se však nenechali svést, neposlouchali je a nepřijali jejich setbu. Zcela se totiž nechávají použít jako živé kameny pro skutečnou Boží stavbu. To, že veškerá činnost při budování církve, je výlučně v rukou Božích neznamená, že křesťané mají být pouze pasivními účastníky tohoto dění. Smyslem metafory je poukázat na skutečnost, že se nejedná o dílo lidské a pozemské, ale výhradně Boží. Církev není zájmová skupina lidí shromážděná k nějakému, jakkoliv pozitivnímu účelu, ale společenství svolané a zformované dynamickým působením jednotlivých Božích osob, které jsou zmíněny explicitně a mají svou specifickou funkci při budování církve. Otec je tím, komu stavba - chrám patří a pro něj je stavěna. Je tedy Otcovou vůlí, aby byli věřící shromážděni na jedno místo „επι το αυτο“. Tento termín se poprvé objevuje ve Skutcích apoštolských a vztahuje se na shromáždění věřících, kteří se sešli k Boží oslavě a eucharistii.<sup>94</sup> Jako terminus technicus pro církev jej používá také Ignác.<sup>95</sup> Zcela odlišnou roli pak v jeho podobenství hraje Kristus, už není pouze statickým základem, ale mechanismem „μηχανη“<sup>96</sup>, kterým je stavba budována.<sup>97</sup> On je prostředkem, skrze který se jednotliví křesťané dostávají k Otci – do jeho chrámu.<sup>98</sup> Upřesnění, že se tak děje prostřednictvím (jeho) kříže, je raným svědectvím o vědomí soteriologického významu

<sup>93</sup> Srov. Ignác Filadelfským 6,1.

<sup>94</sup> Srov. např. Sk 2,1.44.47.

<sup>95</sup> Srov. např. Ignác Efezským 5,3; Magneským 7,1.

<sup>96</sup> Ignác Efezským IX, 1, (= Sources Chretiennes, Ignace d'Antioche: Lettres).

<sup>97</sup> Ignác měl zřejmě před očima starověký stavební stroj ze dřeva, kladek a lan, který mohl svou formou připomínat dřevěnou konstrukci kříže.

<sup>98</sup> Termín υψος, ους, το může v daném kontextu znamenat prostě „výšku“ jakožto vzdálenost od země do které jsou kameny zvedány, tak přenesený význam „výsost, nebe“. Tedy místo Boží přítomnosti, kam jsou křesťané přeneseni.

Kristova utrpení.<sup>99</sup> Zcela zřetelné je na tomto místě ztotožnění Ježíšovy osoby a jeho funkce – spásy. On je opravdu tím, co koná, a zároveň opravdu koná to, čím nebo spíše kým je.<sup>100</sup> Ježíš skrze svůj kříž nejen zprostředkovává spásu (bytí u Otce), ale i buduje církev. Ona sama přece vznikla ve chvíli jeho utrpení, z jeho probodeného boku. Duch svatý pak při samotné „stavební činnosti“ plní funkci lana, tedy je tím, co nebo spíše kdo, bezprostředně „vytahuje“ kameny – křesťany do církve a tím k Otci. Zde není možno nezpomenout na Ježíšův výrok z Janova evangelia:

*„A já, až budu vyvýšen ze země, přitáhnu všechny k sobě“ (J 12,32).*

On sám je tedy prvním vyvýšeným – vyzdviženým do Otcovy slávy a chce, aby jej tam následovali i ti, kteří jsou jeho: *„A odejdu-li, abych vám připravil místo, opět přijdu a vezmu vás k sobě, abyste i vy byli, kde jsem já“ (J 14,3).*<sup>101</sup> Ještě před svým utrpením – vyvýšením Ježíš svým učedníkům slíbil, že k nim opět přijde skrze Ducha, kterého jim pošle a který je uvede do veškeré pravdy o něm samém i o Otci.<sup>102</sup> Dá se tedy říci, že je to právě Duch svatý, kdo věřící v tento čas bezprostředně uvádí - vyzdvihuje do tajemství Otce i Syna, tak jak to metaforicky naznačuje Ignác ve svém podobenství. Křesťané tedy činili zkušenost s působením svatého Ducha a cítili, že je to On, kdo je doslova „táhne“ k Otci. Veškerý tento děj se ovšem odehrává v církvi, která je privilegovaným místem spásného Božího jednání na zemi. Ona sama je budována působením jednotlivých božských osob. Podobenství tak klade důraz spíše na duchovní, neviditelný rozměr církve, zatímco na mnoha dalších místech svých listů se Ignác zabývá převážně praktickými otázkami a problémy jejího pozemského fungování.

Za pozornost ovšem také stojí skutečnost, že v době napsání tohoto listu křesťané ještě neměli vlastní chrámy či budovy k pravidelnému liturgickému shromažďování, které by se mohly stát předlohou pro zmíněnou alegorii. Spíše naopak, jejich společenská situace byla velmi nejistá, poznamenaná mnohými protivenstvími či přímo pronásledováním, o čemž výmluvně svědčí již samotný příběh našeho autora. Snad právě proto, aby se věřící necítili ochuzeni o chrámy, které sloužily řeckým pohanským kultům nebo synagogy židů,

<sup>99</sup> Tuto skutečnost Ignác explicitně vyjádří také v úvodu listu Tralleským: *„... svaté církvi, ...mající pokoj v těle i duchu skrze utrpení Ježíše Krista, naší naděje, až k němu vstaneme z mrtvých.“* Srov. také Ignác Smyrenským 7,1.

<sup>100</sup> POSPÍŠIL Ctirad Václav: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, třetí doplněné vydání, Praha – Kostelní Vydří: Krystal OP – Karmelitánské nakladatelství, 2006, 284.

<sup>101</sup> Srov. taktéž: J 17,24.

<sup>102</sup> Srov. J 16,13–15.

vykresluje Ignác obraz duchovního chrámu, který je budován samotným Bohem: Otcem, Synem a Duchem svatým a jim také patří.

V úvodním pozdravu každého listu adresovanému některé z církevních obcí, neopomene Ignác tuto skutečnost zdůraznit. Nepíše svým přátelům, ale vždy církvi Boha Otce a Pána Ježíše Krista „*ἐκκλησια θεου πατρος και κυριου Ιησου Χριστου*“<sup>103</sup>. Explicitně ovšem zmiňuje pouze tyto dvě osoby, stejně jako apoštol Pavel.<sup>104</sup> Důvodem je skutečnost, že trinitární formule ještě nebyly natolik samozřejmé, že by se běžně používaly na začátku či na konci teologického textu, jak se stalo zvykem později. V tu dobu se jejich užívání prosazovalo hlavně v liturgii, srov. bod 2.1.5. Svědectví o tom, že církev je místem, kde Trojice přebývá a působí, však můžeme při troše pozornosti nalézt i zde, např. do Smyrny Ignác píše:

*„Ignatios, jinak Theoforos, církvi Boha Otce a milovaného Ježíše Krista, které se dostalo všech darů, naplněné vírou a láskou, které žádný z darů nechybí, Bohem milované svatonosné, která je ve Smyrně v Asii, plnost milosti v dokonalém duchu a ve slově Božím.“*<sup>105</sup>

Narozdíl od předchozího obrazu stavby zde Ignác církev nahlíží poněkud staticky, nikoliv však jako realitu bez života. Zcela patří Otci a Ježíši Kristu, kteří ji milují a naplňují vírou, láskou a veškerou milostí. Tato skutečnost se projevuje konkrétními dary, pro které je zde dvakrát užito výrazu „*χαρισματα*“<sup>106</sup>. Jejich vlastním dárce je ovšem již podle apoštola Pavla Duch svatý.<sup>107</sup> Stejně jako v „jeho“ korintské obci, tak i ve Smyrně a kdekoliv jinde, křesťané vnímali zvláštní a specifická obdarování, kterých se jim dostávalo skrze jednoho a téhož Ducha k prospěchu celé církve. Z těchto i jiných pramenů je zřejmé, že zatímco statut Otce a Syna, coby rovnocenných božských osob je již, alespoň co do deklaratorních výroků, v podstatě samozřejmou věcí, v případě Ducha svatého je tato otázka poněkud složitější.<sup>108</sup> Tuto skutečnost však není třeba vnímat negativně, pokud víme, že zjevení trojičního tajemství není jen nějaká objektivizovaná nauka či model, který je prostě dán. Zjevení se odehrálo v událostech Ježíšova života a ve zkušenosti prvotní komunity s jednotlivými božskými osobami. A tak zatímco christologická fáze zjevení se uzavřela

<sup>103</sup> Ignác Filadelfským: úvod, (=Sources Chretiennes, Ignace d'Antioche: Lettres).

<sup>104</sup> Srov. např. 1K 1,3; 2 K 1,2; 1Te 1,1.

<sup>105</sup> Ignác Smyrenským: úvod, (=Sources Chretiennes, Ignace d'Antioche: Lettres). Překlad podle: DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 135.

<sup>106</sup> Ignác Smyrenským: tamtéž.

<sup>107</sup> Srov. 1 K 12,4–11.

<sup>108</sup> Viz. bod 4.2.

s Ježíšovým příběhem, ona pneumatologická stále pokračuje. Poznání Ducha svatého ze strany věřících se začalo plněji rozvíjet až od okamžiku jeho seslání v den Letnic. Až na základě přímého zakoušení jeho působení je možno plněji odhalit a uchopit jeho identitu. Toto niterné zakoušení je však obtížně popsatelné i pro křesťany dnešní doby a proto je logické, že jasnější uchopení a následné slovní vyjádření živoucí zkušenosti působení Ducha svatého v jednotlivci i v církevním společenství, vyžadovalo delší čas.<sup>109</sup> Vidíme však, že Ignác byl přesvědčen o tom, že církev je dílem celé Trojice. Osoba Boha Otce a Ježíše Krista jeho Syna je samozřejmou skutečností, na kterou se prostě odvolává. Přítomnost Ducha svatého je popsána jeho funkcí, tak jak jej věřící bezprostředně zakoušeli ve svém životě.

### 3.1.2 Jednota církve

Skutečnost, že je církev formována Nejsvětější Trojicí, tedy jednotou Otce, Syna a Ducha svatého, se musí přirozeně odrazit také na její vlastní jednotě, o které Ignác v této souvislosti často hovoří. Z jeho listů povstává obraz církve již jako dokonale strukturovaný organismus skládající se z věřících a hierarchie. Monarchický episkopát je stěžejním úřadem s absolutní mocí nad místní církví, protože biskup je zde na místě Božím. On sám je pak obklopen svými kněžími, jež představují sbor apoštolů a jáhny, kterým je svěřena služba Ježíše Krista. Ostatní věřící jsou důrazně nabádáni k jednotě smýšlení i jednání se svými představenými, protože jednotou se podílejí na Bohu.<sup>110</sup> Tato struktura je Bohem chtěná a tvořená:

*„... církvi Boha Otce a Pána Ježíše Krista, obdarované a upevněné v Boží svornosti... Zdravím vás skrze krev Ježíše Krista, která je věčnou a stálou radostí, zejména těm, kdo jsou zajedno s episkopem a jeho presbytery a diakony, ustanovenými podle vůle Ježíše Krista, které podle své vůle také upevnil ve stálosti svým svatým Duchem.“<sup>111</sup>*

Pouze tento jediný úvod listu Filadelfským obsahuje jména všech tří božských osob a to přímo v souvislosti s vnitřní harmonií církevní obce. Jednota je výlučně Božím darem a spolu s hierarchickou strukturou je tím, co církev jakožto Bohem chtěnou skutečnost charakterizuje. Za pozornost stojí funkce, která je zde připisována Duchu svatému: podle

<sup>109</sup> Srov. POSPÍŠIL Ctirad Václav: Jako v nebi, tak i na zemi, Praha: Krystal OP, 2007, 198–202.

<sup>110</sup> Srov. Ignác Magneským 6–7,13; Efezským 4; Tralleským 2–3; Filadelfským 4; Smyrenským 8.

<sup>111</sup> Ignác Filadelfským: úvod, (=Sources Chretiennes, Ignace d'Antioche: Lettres). Překlad podle: DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 132.

vůle Krista zřizuje a upevňuje („στηριξειν εν βεβαιωσωνη“<sup>112</sup>) jednotlivé úřady. Nositelé autority nedosáhli svého postavení v církvi vlastní pílí či ctižádostí, ale jednají pod přímým působením Ducha. To, že vlastním důvodem oné jednoty je trojjediný Bůh, se dovídáme z listu Magneským:

*„Snažte se upevnit v učeních Páně a apoštolů, aby všechno, co děláte, prospívalo tělu i duchu, víře a lásce, v Synu a Otci a v Duchu, na počátku a na konci, s vaším nejctihodnějším episkopem a s hodně uvitým věncem vašeho presbyteria a bohumilých jáhnů. Buďte poddáni episkopovi a sobě navzájem, jako Ježíš Kristus v těle svému Otci a apoštolové Kristu i Otci i Duchu, pro sjednocení tělesné i duchovní.“<sup>113</sup>*

Stěžejním motivem tohoto úryvku je plnost a komplexnost. Tělo a duch znamená celek člověka, jak ho řecky vzdělaný antiochijský biskup chápal. Víra a láska představuje celek zaměření tohoto člověka k Bohu. Začátek a konec (αρχη και τελος<sup>114</sup>) jsou pak znameními plnosti času ve kterém žijeme. Tak i Bůh je zde prezentován ve své úplnosti. Toto místo je dokladem toho, že pro Ignáce je Bůh ve své plnosti pouze jako Syn (Kristus), Otec a Duch. Toto nám nezvyklé pořadí Božích osob používá i apoštol Pavel ve druhém listě Korintským, asi o padesát let dříve.<sup>115</sup> Stejně jako tehdy, tak i zde je důvodem ještě dogmaticky neustálená Trojiční formule a pisatelé upravují formulaci podle vlastní potřeby. Na tomto místě chce Ignác zdůraznit vzájemnou podřízenost jedněch druhým v církvi. Za vzor tedy použije Ježíšovu podřízenost v těle Otci a následně i apoštolů jemu tak, jak tuto skutečnost přejal a znal z Tradice. Vše ve skutečném pořadí: nejprve se zjevila poslušnost Syna Otci a tím i sám Otec a na závěr Duch a všem třem osobám mají být učedníci poslušní ve stejné míře, protože jsou si co do božství rovny. Důvodem obojí podřízenosti, jak Ježíšovy, tak lidské, je sjednocení „ενωσις“<sup>116</sup> a to opět duchovní i tělesné. Použité sloveso „být poddán, podřízen“ (υποτασσω), týkající se vztahu Ježíše k Otci, by zde mohlo svádět k jeho interpretaci ve smyslu jakéhosi subordinacianismu, tedy podřazenosti Syna Otci, což by bylo v rozporu s Ježíšovým božským statutem. Tomuto nebezpečí se však Ignác vyhnul, když připojil ono „v těle“, protože v tomto smyslu to znamená, že Ježíš byl podřazen Otci ve svém lidství, nikoliv ve svém božství, o

<sup>112</sup> Ignác Filadelfským: tamtéž.

<sup>113</sup> Ignác Magneským XIII,1–2, (=Sources Chretiennes, Ignace d'Antioche: Lettres). Překlad podle: DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 125.

<sup>114</sup> Ignác Magneským: tamtéž.

<sup>115</sup> Srov. 2 K 13,13.

<sup>116</sup> Ignác Magneským: tamtéž.

kterém byl ostatně Ignác naprosto přesvědčen.<sup>117</sup> Zmíněnou podřazenost je ovšem možno chápat také ve smyslu vzájemné poslušnosti a vydanosti, jejímž nepřekonatelným vzorem je vnitřní život Trojice tak, jak nám byl v Kristu zjeven. Pak by ovšem ona fyzická, pozemská podřízenost věřících hierarchii i sobě navzájem, byla skutečně analogátem té zjevené, božské. Církev tedy nejen pochází (je budována) od trojjediného Boha, ale je také podle vzoru Trojice strukturována jako její obraz: mnohost charismat a služeb konverguje v jednotu, protože jsou působeny jediným Duchem (viz. výše). A on také tuto jednotu v církvi neustále buduje skrze vzájemnou poslušnost, jak o tom Ignác píše do Filadelfie:

*„A i když mě někteří chtěli podle těla oklamat, Duch, který je od Boha, se oklamat nedá. Neboť poznal, odkud jde a kam míří a prokázal věci skryté. Když jsem byl s nimi, křičel jsem, mluvil jsem silným hlasem, hlasem Božím: Poslouchejte episkopa a presbytery a diakony! Oni mne však podezřívali, že to říkám, předvídaje roztržku některých; ale ten, pro něhož jsem spoután, je mi svědkem, že jsem se to nedozvěděl od těla a člověka. Ale Duch mi oznámil a řekl toto: Bez episkopa nic nečiňte, své tělo opatrujte jako chrám Boží, jednotu milujte, roztržkám se vyhýbejte a staňte se napodobiteli Ježíše Krista, stejně jako on svého Otce.“<sup>118</sup>*

I v tomto textu můžeme nalézt stopy všech tří božských osob. Křesťané mají jednat podle příkladu Krista, který zase jednal tak, jak to viděl u Otce. Myšlenku, že Syn činí pouze to, co vidí činit svého Otce, zřejmě Ignác přejímá od evangelisty Jana, jehož vliv na mnohé formulace je velmi nápadný.<sup>119</sup> Věřící tak mají před očima jasný Boží vzor, který mají napodobovat a tím, kdo je k tomuto napodobování vyzývá a uschopňuje je Duch. Ten to ovšem koná pouze proto, že je od Boha a jen jako Bůh může zjevovat věci skryté, hlubiny Trojice.<sup>120</sup> Ignác své čtenáře ujišťuje, že jeho příkaz poslušnosti nositelům úřadů v církvi a zachování jednoty, nepochází od něj samého, ale právě od Boha – Ducha. Úsilí o jednotu tedy není samoúčelné - aby všechno tak nějak dobře fungovalo, ale je svátostným vyjádřením Boží jednoty v mnohosti. A co víc, vzájemná svornost křesťanů jim umožňuje se na tomto tajemství vnitřního Božího života podílet:

<sup>117</sup> Srov. Ignác Efezským 18,2; Římanům 3,3; Smyrenským 1,1; Polykarpovi 8,3. Podobným způsobem je v souvislosti s ariány interpretován i verš J 14,28. O subordinacianismu viz. dále bod 4.3.

<sup>118</sup> Ignác Filadelfským VII, 1–2, (= Sources Chretiennes, Ignace d'Antioche: Lettres), Překlad podle: DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 133–134.

<sup>119</sup> Srov. NOVÁK J.: Spisy apoštolských otců, Litoměřice: Česká katolická charita, 1971, 75–76.

<sup>120</sup> Srov. 1 K 2,10–11.

*„A jeden jako druhý buďte jedním sborem, ve svorném souzvuku, naladěni v jedné Boží tónině, jedním hlasem zpívejte skrze Ježíše Krista Otci, aby vám naslouchal a z vašich dobrých činů poznal, že jste údy jeho Syna. Je tedy dobré, abyste vždy byli v dokonalé jednotě, abyste se také vždy podíleli na Bohu.“<sup>121</sup>*

Pro Ignáce je církev viditelným strukturovaným společenstvím, které se nachází na této zemi a je vystaveno nebezpečím a tlaku okolního světa. Tuto zkušenost učinil, takřikajíc „na vlastní kůži“, již během svého života. Rozhodně je tedy realistou, který dobře ví s jakými problémy se musí členové křesťanské komunity potýkat. Obzvláště palčivě pociťuje nebezpečí ze strany hlasatelů bludných nauk, kteří působí neklid a rozkol. Proto neúnavně nabádá ke svornosti, jež se realizuje moudrou poslušností nositelům autority. Tuto praktickou nauku zdůvodňuje výlučně teologicky: pravá jednota pochází od Boha, protože On sám je dokonalá jednota Otce, Syna a Ducha svatého.

Dalším z apoštolských otců, kterému problém rozkolu a nejednoty v církevním sboru velmi ležel na srdci, byl Klement Římský. Podle Ireneje byl třetí římský biskup představeným této obce na samém sklonku prvního století. O jeho biskupské činnosti se dozvídáme pouze tolik, kolik nám poskytuje jeho jediný autentický list Korintským, který se dochoval. Jako zodpovědný pastýř církve cítí potřebu se vyjádřit k situaci, která v tamějším sboru nastala. Někteří mladší sesadili starší presbytery, čímž byla narušena soudržnost jak církevního, tak duchovního života a samotné vztahy mezi členy obce. Odstranění těchto nepokojů je také hlavním motivem k napsání listu. Vyzývá korintské křesťany k pokoji, pokání a nápravě porušené jednoty. Činí tak rozsáhlým parenetickým pojednáním inspirovaným Starým zákonem, příklady ze života Krista i apoštolů a vlastním spirituálně-teologickým poznáním.

Stejně jako Ignác je i Klement přesvědčen, že jednota a pokoj v církvi jsou Boží vůlí a neúnavně k nim nabádá.<sup>122</sup> Tato vůle je ovšem naprosto univerzální a odráží se v celém stvoření v podobě obdivuhodné harmonie. Veškerý běh přírody a celého kosmu i veškeré lidské jednání ve své pluralitě, je inspirováno a řízeno jedinou Boží vůlí a příkazem Boha Stvořitele.<sup>123</sup> Jestliže však Bůh na rozrůzněnost a mnohost stvoření nepohlíží s nevolí, jako na úpadek bytí, ale naopak mu prokazuje dobrodiní a žehná mu, pak to znamená, že ona mnohost ve světě musí mít nějakým způsobem základ v něm samém, v jeho vlastní

<sup>121</sup> Ignác Efezským IV, 2, (= Sources Chretiennes, Ignace d'Antioche: Lettres), Překlad podle: DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 118.

<sup>122</sup> Srov. např. Klement Korintským 4, 21, 30, 34.

<sup>123</sup> Srov. Klement Korintským 19–20.



pluralitě.<sup>124</sup> Aniž si to římský biskup uvědomoval, narazil při svém zbožném pozorování stvoření na stopu Jediného, který však není sám. Při své argumentaci ve prospěch jednoty církve se ovšem dotkne tajemství Trojice také explicitně:

*„Proč jsou mezi vámi sváry a různice, roztržky a boj? Což nemáme jednoho Boha a jednoho Krista a jednoho Ducha milosti vylitého na nás? A není jedno povolání v Kristu? Proč trháme a sápeme údy Kristovy a brojíme proti vlastnímu tělu a dospíváme k takové zvrácenosti, že jsme zapomněli, že jsme jedni údy druhých?“<sup>125</sup>*

V naprostém souladu s Ignácem, považuje Klement jednotu osob Nejsvětější Trojice za jediný základ jednoty církve. Rozbroje v obci jsou hříchem, který poškozují nejen vlastní organismus církve, ale je útokem i na Boha samotného. Proto také v celém listě neustále vyzývá rozkolníky k pokání a nápravě tohoto neutěšeného stavu, odporujícímu Boží vůli. Mají to učinit tím, že se opět podřídí nepravoplatně sesazeným presbyterům, protože oni byli do svých správcovských úřadů ustanoveni buď od apoštolů samotných nebo jejich nástupců v apoštolské posloupnosti.<sup>126</sup> Tento způsob řízení a organizace života církve ovšem pochází od Boha:

*„Apoštolům byla zvěstována radostná zvěst od Pána Ježíše Krista, Ježíš Kristus byl vyslán od Boha. Kristus tedy od Boha a apoštolové od Krista: i stalo se obojí podle řádu a z vůle Boží. Když tedy přijali přikázání a zmrtvýchvstání Pána Ježíše Krista a byli naplněni jistotou a utvrzeni ve víře v slovo Boží, vyšli v pevné jistotě Ducha svatého, aby kázali radostnou zvěst, že má přijít Boží království. A jak kázali po vsích i městech, ustanovovali prvotiny z nich, když je zkusili v Duchu, za správce a služebníky těch, kteří měli uvěřit... Takto totiž praví kdesi Písmo: ustanovím jejich správce v spravedlnosti a jejich služebníky ve věrnosti“<sup>127</sup>.*

Jediný Bůh je původcem veškerého poslání a autority v církvi a On – jeho království je také vlastním důvodem tohoto dění. Ježíš Kristus stojí jako prostředník mezi Bohem a apoštoly, kteří jej poslouchají jako Boha samotného, protože skrze jeho zmrtvýchvstání všechno přijali. Duch svatý je ten, kdo dává aktuální sílu a jistotu v jejich poslání.

<sup>124</sup> Srov. POSPÍŠIL: op. cit., 146.

<sup>125</sup> Klement Římský: List Korintským XLVI, 5–7, (=Sources Chretiennes, Clement de Rome: Epitre aux Corinthiens), Překlad podle: DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 85.

<sup>126</sup> Srov. např. Klement Korintským 44, 54,2.

<sup>127</sup> Klement Římský: List Korintským XLII, 1–5, (=Sources Chretiennes, Clement de Rome: Epitre aux Corinthiens), Překlad podle: DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 83–84.

Existence a funkce tohoto Ducha je opět zřejmá z přítomného a bezprostředního zakoušení jeho působení ze strany učedníků. On je tím, kdo ve skutečnosti ustanovuje a „testuje“ nové nositele úřadů v církvi, aby jejich služba byla vykonávána podle Boží vůle.

### 3.1.3 Zhodnocení

Ignác i Klement se jako pastýři různých církevních obcí museli potýkat se stejným fenoménem rozdělení a sporů, ke kterým docházelo i v jejich době. Tento praktický problém je jim podnětem k promyšlení otázky původu a funkce jednoty v životě církve. Ona není samoúčelnou skutečností, čistě praktickým opatřením, které je ostatně do určité míry nutné v jakékoliv jiné sociální skupině. Oba autoři si totiž všímají jedné základní skutečnosti, která církev odlišuje od všech ostatních společností: je společenstvím lidí, kteří byli shromážděni Bohem Otcem skrze poslání Syna a Ducha. Církev nepochází „zdola“, z konvergence společných světských zájmů jednotlivců, ani není davem strhnutým a sjednoceným převratnou ideou charismatického vůdce. Tuto skutečnost si oba biskupové mohli dobře ověřit na vlastní kůži. Ona nepochází „ze země“, ale má svůj původ „z nebe“ od Boha, který ji ze své lásky a iniciativy v čase na zemi ustanovil. Na prvním místě tedy patří Bohu Otci, který ji předobrazoval a připravoval od počátku světa v dějinách starozákonního lidu.<sup>128</sup> V Kristu pak byla církev založena skrze jeho velikonoční tajemství a zůstává jeho mystickým, tajemným tělem přítomným zde na zemi. Konečně však v církvi působí také Duch Svatý, který ji shromažďuje, oživuje svými dary a uvádí do veškeré pravdy. Je tím, kdo ji sjednocuje podle Božího vzoru a vybavuje k tomu účelu hierarchickými úřady. Církev tedy pochází od Otce skrze Syna v Duchu svatém, je dílem božských posláních a místem, kde se setkává nebe se zemí. V ní z lásky vstupuje trojjediný Bůh do lidských dějin, aby dal lidem účast na svém vnitřním životě.<sup>129</sup> Jestliže tedy Bůh ve své církvi přebývá a neustále ji buduje, pak se na ní samotné musí odrážet jeho tvář. Není možné, aby podstatná jednota a nejhlubší společenství Tří v lásce, které se člověku komunikuje, nepůsobilo svornost navenek. A tak se komunita lidí shromažďená jednotou Otce, Syna a Ducha svatého, stává ikonou Nejsvětější Trojice.<sup>130</sup> Jednotliví křesťané jsou pak jejími autentickými údy pouze tehdy, když v sobě nesou Boha, Krista i Ducha svatého, když jsou θεοφοροι, χριστοφοροι, αγιοφοροι.<sup>131</sup>

<sup>128</sup> Srov. např. Klement Korintským 29, 34.6–7, 43. Ignác Magneským 8–10, Filadelfským 9.

<sup>129</sup> Srov. FORTE Bruno: op. cit., 193.

<sup>130</sup> Toto téma viz. FORTE Bruno: La chiesa icona della Trinita, Brescia: Edizioni Paoline, 1984.

<sup>131</sup> Srov. Ignác Efezským IX, 2, (= Sources Chretiennes, Ignace d'Antioche: Lettres).

### 3.2 ŽIVOT S TROJICÍ

Trojediný Bůh, vůči kterému se křesťan ocitl tváří v tvář, nebyl nepochopitelnou záhadou, pouhým teoretický problémem či součástí nauky, kterou bylo s přijetím křesťanství třeba nějak akceptovat, podobně jako byl vnější kult císaře výrazem loajality ke státnímu uspořádání římské říše, které její občan přijal a respektoval. Tajemství Otce, Syna a Ducha svatého bylo bytostně praktickou záležitostí, jež člověka nutila k neustálému sebepřekonávání a hledání v úsilí o jeho integraci do vlastního života. Svědectví, které sami o sobě, o svých vzájemných vztazích lásky a naprostého sebedarování, vydávají Otec, Syn a Duch svatý v Novém zákoně, se stalo zneklidňující, dynamickou výzvou k vlastnímu životu v lásce a sebedarování podle Kristova příkladu.<sup>132</sup> Pokusíme se tedy nyní podívat na to, jakým způsobem se trojiční mysterium prakticky odráželo v životě církevního společenství i jednotlivce v době, kterou jsme si vymezili. Naprosto idylický obraz nám vykresluje Klement Římský ve svém listě:

*„A všichni jste smýšleli pokorně a v ničem se nevypínali, podřizovali se spíše než poroučeli a raději dávali než brali; vystačovali jste Kristovými dary na cestu a přidržovali jste se jich a jeho slova jste uložili pečlivě hluboko ve svých srdcích a jeho utrpení jste měli před očima. Tak se všem dostalo hlubokého a hojného pokoje a neukojitelné touhy po dobrém konání a na všechny se vylévala plnost Ducha svatého. A plni zbožné horlivosti, v dobré vůli jste s bohabojnou důvěrou vztahovali ruce k všemohoucímu Bohu, prosíce ho, aby se nad vámi smiloval, jestliže jste v něčem nevědomky zhřešili“.*<sup>133</sup>

Tento text se nachází na začátku dopisu, kterým římský biskup reaguje na rozkol v korintském sboru, způsobený vzpourou mladších proti autoritě legitimních presbyterů. V bezprostředně následujícím úseku pak popisuje tento neutěšený stav termíny zmatku, řevnivosti, závisti vycházejícími ze zlého srdce a vedoucího ke smrti, čímž dává silně vyniknout kontrastu s popisem života v Boží blízkosti.

Jeho východiskem je Kristus a jeho dary, doslova „zásoby“ (τα εφοδια<sup>134</sup>) na cestu víry, které křesťané přijali a uchovávali ve svých srdcích. Jejich život byl tak formován po vzoru Krista, kterého měli neustále před očima a dalo by se říci, že nakolik byli jeho slovům (darům) věrni, natolik se se svým Pánem ztotožňovali. Jistě není bez významu, že se zde

<sup>132</sup> Srov. POSPÍŠIL Ctirad Václav: Jako v nebi, tak i na zemi, Praha: Krystal OP, 2007, 214.

<sup>133</sup> Klement Korintským II,1–3, (= Sources Chretiennes, Clement de Rome: Epitre aux Corinthiens), Překlad podle: DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 66.

<sup>134</sup> Klement Korintským: tamtéž.

explicitně hovoří o obrazu Krista trpícího, tedy zcela se vydávajícího z lásky Otci a lidem. Přesně o takovém životě hovoří již apoštol Pavel v listě Galatským.<sup>135</sup>

Sám Ježíš řekl svým apoštolům, že pokud zachovají jeho slova a přikázání, on požádá Otce, aby jim seslal Ducha pravdy.<sup>136</sup> Tak se skutečně stalo a to nejen v den Letnic, ale děje se tak vždy, když učedníci všech dob zůstávají s Kristem svým životem spojeni. Pak se jim dostává hojnosti Ducha, který do jejich srdcí vlévá plnost svého pokoje, jak o tom svědčí i Klement.<sup>137</sup> A není snad možno považovat i Ducha svatého za jeden z Kristových darů? A to dokonce ten největší, „nejbožštější“? Vždyť o Duchu zde Klement nehovoří z hlediska jeho statutu, ve smyslu „On je to a to...“, jak jinde poměrně bezproblémově vypovídá o Bohu (Otcí, Stvořiteli,...) a Kristu (Synu, Logu, Pánu,...) Je zde popsán čistě jako Dar, který se na učedníky v božské, ničím neomezené plnosti, vylévá.

Vrcholem života v božské plnosti je dokonalá bohopocta, kterou jsou nyní křesťané schopni vzdávat jedinému všemohoucímu Bohu. Spojení „bohabojná důvěra“ (ευσεβης πεποιθησις<sup>138</sup>) v sobě obsahuje, jak náležitou úctu a bázeň k Bohu, tak dětsky upřímnou, synovskou důvěru k Otci, kterou po svých posluchačích Ježíš požadoval. Učedníci jsou jí ovšem schopni jen proto, že jim ji vlévá Duch Syna.<sup>139</sup> A na takovou důvěru nemůže milující Otec odpovědět jinak, než milosrdenstvím a odpuštěním.

Klementův teologicko-spirituální text v sobě tedy obsahuje autentické křesťanské schéma, regula fidei – regula vitae: „**skrze**“ Krista (přilnutí k němu, osvojení si jeho života a slov až ke ztotožnění), „**v**“ Duchu svatém (darovaný princip Božího života v nás), „**k**“ Otci (přiblížení se k Bohu novým, synovským způsobem).

Zatímco v centru pozornosti předchozího úryvku bylo především Boží obdarování a milost života z víry, ve 21. kapitole svého listu Klement vybízí věřící k tomu, aby si uvědomovali, co život s Bohem znamená a vyžaduje. Mají se ve všem počínat tak, aby se mu zalíbili životem podle jeho vůle:

*„Praví totiž kdesi: „Duch Páně je světlo zpytující skryše nitra“. Pohledme, jak blízko jest a že mu není nic skryto z našich myšlenek ani úvah, kterými se zabýváme. Nesluší se tedy, abychom zbláhali od jeho vůle. Spíše pohoršeme lidi pošetilé a nerozumné, kteří se povyšují a vychloubají v pýše nad svou výmluvností, nežli Boha. Pána Ježíše Krista, jehož*

<sup>135</sup> „Jsem ukřižován spolu s Kristem, nežiji už já, ale žije ve mně Kristus. A život, který zde nyní žiji, žiji ve víře v Syna Božího, který si mne zamiloval a vydal sebe samého za mne“. (Ga 2,19–20)

<sup>136</sup> Srov. J 14,15–17; 15,7.

<sup>137</sup> Stejně tak i autor 1. listu Janova: „Kdo zachovává jeho přikázání, zůstává v Bohu a Bůh v něm; že v nás zůstává, poznáváme podle toho, že nám dal svého Ducha.“ (1 J 3,24).

<sup>138</sup> Klement Korintským: tamtéž.

<sup>139</sup> „Protože jste synové, poslal Bůh do našich srdcí Ducha svého Syna, Ducha volajícího Abba, Otče“. (Ga 4,6)

*krev byla za nás dána, mějme ve zbožné úctě; své představené chovejme v uctivosti; mládež cvičme v bázni Boží a své ženy napravujme k dobrému“.<sup>140</sup>*

Autor si dobře uvědomuje skutečnost, že Boží Duch proniká i do těch nejnvtitnějších zákoutí lidského nitra a ví o všem, čím se zabýváme a jak smýšlíme ve svém srdci. Varuje tedy před tím, aby nedocházelo k rozporu mezi vnějším chováním a vnitřním smýšlením, negativním jevem, který Ježíš při svém působení tak pranýřoval. Jaký musí být život křesťana, který si uvědomuje, že Bůh svým Duchem v každém okamžiku vidí do jeho mysli? Pak se vskutku jeví jako naprosto nesmyslné, nejednat podle jeho vůle, protože On ví o všech skutečných pohnutkách veškerého našeho konání. Jen z tohoto vědomí může vzniknout upřímná a dokonalá „bázeň Boží“ (ο φοβος του θεου<sup>141</sup>), termín, který Klement v této části listu tak často používá. Nejde tedy o vnější, strojený, posvátný strach Boží, vždyť věřící přistupují k Bohu jako k milujícímu Otci, jak bylo již prohlášeno výše a nemusí tedy před ním nic skrývat. Ježíši Kristu je pak třeba prokazovat zbožnou úctu, tedy tu, která náleží Bohu samotnému. I zde je odkaz na Kristovo utrpení, které nám přineslo spásu. Uvědomují si vždy její příjemci cenu, kterou za ni Pán zaplatil?<sup>142</sup> O tom, jaká je adekvátní odpověď tomu, skrze něhož jsme byli spaseni hovoří také autor tzv. Druhého listu Klementova:

*„... skrze něho (Krista) jsme poznali Otce pravdy; a jaké poznání k němu vede, než abychom nezapírali toho, skrze něhož jsme ho poznali? A ten říká: „Kdo mne vyzná před lidmi, toho vyznám před svým Otcem“. To je tedy naše mzda, když vyznáme toho, skrze něhož jsme byli spaseni. A čím ho vyznáme? Tím, že budeme činit, co říká, že budeme dbát jeho přikázání a ctít je nejen ústy, ale z celého srdce a z celé mysli“.<sup>143</sup>*

Výchozím bodem autorovy argumentace je skutečnost, že vtělený Syn zjevuje Otce, což odpovídá novozákonnímu poselství. A jedinou cestou, jak dospět k poznání Otce – života a pravdy, je Kristus, jak o tom on sám hovoří v Janově evangeliu.<sup>144</sup> Pokud tedy někdo chce jít po této cestě k Otci, nesmí Krista zapírat, tedy žít jako by jej neznal. Naopak ho musí vyznávat tím, že bude celou svou bytostí konat to, co nám přikázal a sám dokonale činil:

<sup>140</sup> Klement Korintským XXI, 2–6, (= Sources Chretiennes, Clement de Rome: Epitre aux Corinthiens), Překlad podle: DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 75.

<sup>141</sup> Klement Korintským: tamtéž,

<sup>142</sup> „Víte přece, že jste z prázdnoty svého způsobu života, jak jste jej přejali od otců, nebyli vykoupeni pomíjitelnými věcmi, stříbrem nebo zlatem, nýbrž převzácnou krví Kristovou...“ (1 P 1,18–19).

<sup>143</sup> Druhý list Klementův 3,1–4. DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 102.

<sup>144</sup> „A život věčný je v tom, když poznají tebe, jediného pravého Boha, a toho, kterého jsi poslal, Ježíše Krista“ (J 17,3).

milovat Boha – Otce z celého svého srdce, z celé své duše, z celé své mysli a z celé své síly.<sup>145</sup>

O celkovém ukotvení života v Bohu, hovoří také Ignác z Antiochie, když píše křesťanům do Magnesie:

*„Snažte se upevnit v učeníh Páně a apoštolů, aby všechno, co děláte, prospívalo tělu i duchu, víře a lásce, v Synu a Otci a v Duchu, na počátku a na konci, s vaším nejctihodnějším episkopem a s hodně uvitým věncem vašeho presbyteria a bohumilých jáhnů“.*<sup>146</sup>

Tento text jsme již zmínili v souvislosti s církevní jednotou. Jeho bezprostředním kontextem je však Ignácova chvála Magnesických křesťanů za to, že jsou „plni Boha“, že žijí spravedlivě a v lásce.<sup>147</sup> To jsou ovšem jen autentické plody života, který je ve všem, od začátku až do konce, formován podle vzoru vztahů, které mezi sebou mají jednotlivé osoby Trojice a které nám byly Ježíšovým životem a dílem zjeveny.

### 3.3 SVĚDECTVÍ OTCI, SYNU I DUCHU SVATÉMU

Až doposud jsme věnovali pozornost převážně vnitřnímu životu církve a její zkušenosti s Trojjediným. Jeho nejvlastnější povahou je dávat se, komunikovat navenek a proto není možné, aby se tato zkušenost křesťanů také neprojevila v jejich verbálních vyznáních před sebou samými i okolním pohanským světem. Vzhledem k velmi rané etapě vypracování trinitárního dogmatu, nemůžeme jistě očekávat vysokou frekvenci výskytu explicitní trojiční formule. Spíše se dá očekávat, že se objeví tam, kde půjde v souvislosti s potřebou situace o krátké vyložení a zdůraznění vlastní víry a postojů.

Již výše zmíněný Klement Římský, když končí svůj dopis vzbouřencům v Korintě, napomíná je a důrazně žádá o pokání a poslušnost starším sboru. S otcovskou moudrostí jim však také připomíná, že tímto jednáním projevují svou poslušnost samotnému Bohu:

*„Přijměte naši radu a nebudete litovat. Neboť živ je Bůh i Pán Ježíš Kristus i Duch svatý, víra a naděje vyvolených, že ten, kdo konal pokorně, s neúnavnou mírností a bez*

<sup>145</sup> Srov. Mk 12,30.

<sup>146</sup> Ignác Magnesickým XIII, 1, (= Sources Chretiennes, Ignace d'Antioche: Lettres). Překlad podle: DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 125.

<sup>147</sup> Srov. Ignác Magnesickým 12–14.

*omrzení ustanovení a přikázání daná od Boha, ten bude vřazen a zanesen mezi spasené skrze Ježíše Krista, skrze něhož jest mu sláva na věky věků. Amen.*<sup>148</sup>

Nejde na prvním místě o prosazování lidské nadvlády nadřazených vůči podřízeným tak, jak je tomu přirozeně ve struktuře čistě světských organizací. Jednání věřících nemá být vedeno pouze přirozenými pohnutkami, jakkoliv pozitivními, ani nemá být motivováno snahou o pořádek a soulad ve fungování církve podle lidských měřítek a úsudku. Na prvním místě je skutečný, žijící Bůh ve třech osobách, k němuž se má vztahovat všechno, co život církve obnáší. Jediný Bůh, Kristus a Duch svatý, kteří jsou zde postaveni na jednu rovinu, jsou předmětem víry i naděje věřících. Ať jsou tedy požadavky a nároky na ně kladené jakkoliv vysoké, mají si být vědomi toho, že formace vlastního života podle Božího vzoru jim zjednává spásu.

V souvislosti se stále rostoucím vlivem řecké kultury na expandující církve se i ona sama začíná vymaňovat z vlastní izolace a otevírat těmto vnějším podnětům. První apologeté proto začínají křesťanské poselství tlumočit světu, který se k němu v podobě státní moci staví převážně negativně. Na jeho literární obhajobu vystoupil v polovině 2. století také římský apologeta Justin. Ve svých dílech se zabývá mnoha náboženskými i společenskými tématy a jedním z nich bylo také obvinění křesťanů z ateismu. Na toto obvinění reaguje tím, že zřetelně vyloží jádro křesťanské víry:

*„Odtud také pochází naše obvinění, že jsme ateisté. Jistě, připouštíme, že jsme jimi vzhledem k těmto domnělým bohům, ale jistě ne vzhledem k pravému Bohu, otci spravedlnosti a moudrosti a každé ctnosti a nedotknutelného jakoukoliv ničemností.. Jeho uctíváme a klaníme se mu, stejně jako Synu, který od něj přišel a který nás vyučil této nauce se zástupem ostatních andělů, kteří jej následují a napodobují a Duchu svatému: je ctíme rozumem a v pravdě předávajíc štědře to, co jsme se naučili, komukoliv, kdo to chce přijmout.“*<sup>149</sup>

Autor jasně rozlišuje mezi „takzvanými bohy“, kteří podle něj nejsou nic jiného než démoni klamající lidstvo od počátku, a jediným pravým Bohem, kterého vyznávají křesťané. A tento Bůh je Otec, Syn a Duch svatý, protože všem třem osobám prokazují

<sup>148</sup> Klement Korintským LVIII, 2, (= Sources Chretiennes, Clement de Rome: Epitre aux Corinthiens), Překlad podle: DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 90.

<sup>149</sup> Justin: Apologia I, XI, 1–2, (= SOURCES CHRETIENNES, Justin: Apologie pour les Chretiens), Překlad podle: GANDOLFO: op.cit., 49.

stejnou náboženskou úctu.<sup>150</sup> Otázka, jak může být Bůh jeden a přitom tři, se ještě vůbec neklade a přitom zde není viděn žádný rozpor s rozumem. Křesťané pouze jednoduše přejímají to, co jim bylo o Bohu, tradicí předáno. Narážka na Syna, který přišel od Otce, vypovídá spíše o funkcionálním, ekonomickém přístupu k tajemství Trojice, aniž by se jakkoliv deklaroval ontologický statut jednotlivých Božích osob tak, jak je tomu převážně v Novém zákoně. Pokud jde tedy o trojiční nauku, zůstává Justin na této rovině a ontologizaci trojičního mysteria přenechává další generaci jako výzvu.<sup>151</sup> Naprosto stejným způsobem ovšem přistupuje k trinitologii i další z raných apologetů, aténský filosof Aristides:

*„„A oni (křesťané) jsou ti, kdo našli pravdu víc než všechny národy země, neboť poznávají Boha jako zakladatele a řemeslníka všeho v jednorozeném Synu a Duchu svatém a jiného boha kromě tohoto nechtí“.*<sup>152</sup>

Ve své apologii, snad adresované císaři Hadriánovi v první polovině 2. století, nejprve kriticky hodnotí jednotlivá, jemu známá náboženství, včetně židovství. Pravého Boha stvořitele a vládce všeho, jehož se pohané, řekové i židé snaží marně dopátrat, poznávají pouze křesťané a to v působení Syna a Ducha. Jen jim v jednotě a současně, prokazují božskou úctu, kterou ostatní dávají pouhému stvoření či výsledku antropomorfní spekulace. Aristides ví, že pouze křesťané jsou na správné cestě ke spáse a pravdě, která se konkretizuje vírou v Boha, Syna a Ducha svatého, vzkříšení mrtvých a život věčný.<sup>153</sup>

Velký význam pro naši analýzu trojičních motivů v životě církevního společenství, má i Justinovo svědectví o slavení eucharistie. Do konce druhého století je totiž jediným autorem, který v této souvislosti zmiňuje Trojici explicitně, třebaže o tom, že eucharistie tvořila nedílnou součást života církve se dozvídáme i z jiných pramenů.<sup>154</sup> Justin poměrně podrobně popisuje průběh slavení, včetně úkonů a modliteb. Jednou z nich je i ta eucharistická:

<sup>150</sup> „...víme, že On (Ježíš Kristus) je Syn pravého Boha a jeho uctíváme na druhém místě a na třetím místě prorockého Ducha.“ JUSTIN: Apologia I, 13,3. Překlad podle: GANDOLFO: op.cit., 57.

<sup>151</sup> Na druhou stranu však Justin odvedl slušný kus intelektuální teologické práce v oblasti christologie, zvláště svou naukou o božském Logu, viz. bod 4.1.

<sup>152</sup> Aristides: Aplogie XV, 3, (= SOURCES CHRETIENNES, Aristide: Apologie 288).

<sup>153</sup> Srov. tamtéž 15.

<sup>154</sup> Srov. např. Ignác Efezským 13,1; Římanům 7,3; Filadelfským 4; Didache 9–10.



*„Poté jsou tomu, kdo předsedá shromáždění bratří, přineseny chléb a kalich vody a zředěného vína; on je vezme, pronáší chválu a slávu Otci všeho stvoření ve jménu Syna a Ducha svatého a vzdává díky, abychom byli od Něj těchto darů hodni“.<sup>155</sup>*

Po jejím pronesení se už nejedná o obyčejný chléb, vodu a víno, ale o tělo a krev vtěleného Krista. Jako důkaz této proměny jsou následně citována Ježíšova slova ustanovení. Konkrétní formulace eucharistické modlitby je ponechána na předsedajícím, ale Justin nás spravuje o tom, že způsoby jsou skutečně proměněny slovy, která pronesl sám Kristus při poslední večeři.<sup>156</sup> Nevíme tedy, jak přesně eucharistická modlitba zněla, ale jisté je, že byla díkůvzdáním Otci skrze a na místě vtěleného Krista a skrze působení Ducha svatého. Jestliže se Bůh v Synu a Duchu sklonil k nám, pak se naše adekvátní odpověď na tento dar směrem k Otci, může dít opět pouze v Synu a Duchu a to nejen v liturgii, ale také ve společenství a službě. A právě společenství je základním předpokladem slavení eucharistie, kvůli ní se věřící shromažďují a společně modlí, jak o tom Justin dále hovoří. Právě tímto způsobem se totiž realizuje ikonická podoba věčného společenství Otce, Syna a Ducha svatého.<sup>157</sup> Věřící jsou tak „vždy sjednoceni jedni s druhými“<sup>158</sup> ve sdílení, vzájemném přijímání a toleranci. Láskyplná jednota církve má tedy svůj věčný pravzor v dokonalé jednotě Trojice, která se při slavení eucharistie exkluzivním způsobem projevuje. Originálním způsobem je vyjádřena a prožívána v jednotě eucharistického chleba, jak je deklarováno v další prastaré eucharistické modlitbě:

*„Jako byly tyto nalámané (chleby) rozesety po horách a shromážděny se staly jedním, tak necht' je shromážděna tvá církev od končin země do tvého království – neboť tvá je sláva i moc skrze Ježíše Krista navěky.“<sup>159</sup>*

Nejvyzrálejší trinitologii tohoto období pak nacházíme v díle dalšího velkého apologety – filosofa Athenagora, který se podobně jako Justin snažil o usmíření křesťanství a impéria, křesťanské nauky a pohanství. Okolo roku 177 píše svou apologii ( *Presbeia peri christianón*) císaři Marku Aureliovi a jeho synu Komodovi, aby se přesvědčili, že křesťané snášejí mnohá utrpení v rozporu se zákonem a zdravým úsudkem a postarali se o nastolení

<sup>155</sup> Justin: *Apologia I*, LXV, 3, (= SOURCES CHRETIENNES, Justin: *Apologie pour les Chrétiens*), Překlad podle: GANDOLFO: op.cit., 116.

<sup>156</sup> Justin: tamtéž LXV, 5–LXVI, 3.

<sup>157</sup> Srov. POSPÍŠIL Ctirad Václav: *Jako v nebi, tak i na zemi*, Praha: Krystal OP, 2007, 546.

<sup>158</sup> Justin: tamtéž LXVII, 1.

<sup>159</sup> *Didache IX*, 4, (Sources Chretiennes: *La doctrine des apôtres*), Překlad podle: DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 19.

spravedlnosti. Ještě více než jeho předchůdce, zakládá svou nauku na racionální argumentaci a jako dobrý filosof formuluje své teologické myšlenky s logickou posloupností a zřetelností, což z jeho *Prosby* činí snad nejlepší apologii starověku. Poté, co demonstroval jedinstvo Boha a potvrdil víru křesťanů v něj, dosvědčuje i existenci Syna Božího a Ducha:

*„Kdo by se tedy nepodíval nad tím, když slyší, že jsou označováni jako ateisté ti, kteří vyznávají Boha Otce, Boha Syna a Ducha svatého a uznávají jejich moc v jednotě a jejich rozlišení v pořadí?“<sup>160</sup>*

Zdá se, že si autor uvědomoval a řešil zásadní teologický problém, který sebou křesťanské zjevení neslo: na jedné straně důsledné tvrzení o Boží jedinství a na straně druhé již tradiční víra církve v božství Syna a Ducha, coby dvou odlišných a autonomně jednajících osob. Jeho teze uvádí tento paradox do komplementární rovnováhy tím, že deklaruje jejich vzájemnou jednotu co do moci a působení a současně uznává jejich rozlišení, pokud jde o jejich pořadí. Oporu pro toto řešení zřejmě čerpá z posloupnosti zjevení tak, jak ji lze vyčíst z Písma: nejprve Syn vychází od Otce a pak z něj emanuje i Duch jednající s božskou mocí.<sup>161</sup> Rozlišování osob v imanentní Trojici podle pořadí, zakládající se na ekonomii, tak rozhodně není v rozporu s logickou Boží jedinstvím, která zůstává zachována:

*„my vyznáváme, že existuje Bůh a Syn, jeho Slovo a Duch svatý, jedno jediné bytí co do moci; Otec, Syn a Duch, neboť Syn je mysl, slovo a moudrost Otcova a Duch emanace jako světlo z ohně“<sup>162</sup>*

Vzhledem k absenci patřičného trinitárního slovníku ve 2. století, nejsme schopni přesně analyzovat význam termínů, kterými se Athenagoras pokouší popsat tajemství Trojice. Jedním z nich je i výraz *dynamis*, který často používá při označování vnitrobožských vztahů. Tento koncept nám však zřetelně odhaluje jeho originalitu a teologickou intuici, protože konstituuje *dynamis*, jako jednotící element mezi třemi božskými osobami, tedy prvek, který je drží „pohromadě“: εν τη ενωσει δυναμιν<sup>163</sup>. Jejich rozlišení se pak zakládá pouze na opozici vzájemného uspořádání podle určitého řádu: και την εν τη ταξει

<sup>160</sup> Athenagoras: *Presbeia ton christianon* X, 5, (= Sources Chretiennes, Athenagore: Supplique au sujet des chretiens et sur la resurrection des morts).

<sup>161</sup> Podobná tvrzení se nacházejí již u Justina: „On je Syn pravého Boha a jeho uctíváme na druhém místě a na třetím místě prorockého Ducha“. Srov. Justin: *Apologia* I, 13,3. Více viz. bod 4.3.

<sup>162</sup> Athenagoras: tamtéž XXIV, 2.

<sup>163</sup> Athenagoras: tamtéž X, 5.

διαίρεσιν.<sup>164</sup> Athenagoras tak již v sedmdesátých letech 2. století ve svém myšlení dospívá k explicitní trojiční koncepci, na kterou budou navazovat další teologové přednicejského období.<sup>165</sup>

Jedno z nejsilnějších křesťanských vyznání, které se v textech apoštolských otců nachází, je modlitba, kterou pronáší smyrenský biskup Polykarp na mučednické hranici:

*„Necht' jsem dnes přijat před tebou v oběti tučné a příjemné, jaks (to) připravil a předzjevil a naplnil, neklamající a pravdivý Bože. Proto tě i za všechno chválím, dobrořečím ti a oslavuji tě skrze věčného a nebeského velekněze Ježíše Krista, tvého milovaného služebníka, skrze nějž (budiž) sláva tobě, jemu i svatému Duchu i nyní i v budoucích věcech. Amen.“<sup>166</sup>*

Zdá se, že autor tohoto spisu, jistý Markion ze Smyrny, byl přímým svědkem Polykarpova umučení. Těžko se dá ovšem předpokládat, že by si v takové chvíli přesně zapamatoval všechna jeho slova a následně je zapsal. Avšak jeho smysl pro autenticitu a pečlivost, která se v celém listě odráží, nám dovoluje ho považovat za důvěryhodného autora. A tak lze i zmíněnou Polykarpovu modlitbu pokládat za jeho autentické vyznání, třebaže nejen svou trojiční doxologií, ale celým svým tónem evokuje spíše liturgickou formu.<sup>167</sup> I v případě, že by autor vložil smyrenskému mučedníkovi do úst již existující formuli, tak se jedná o významné svědectví o trojičním myšlení a modlitbě křesťanů, v polovině 2. století vůbec. Polykarpova oběť se stává oslavou a chválou Otce, stejně jako Syna a Ducha svatého.

#### 4. TEOLOGIE TAJEMSTVÍ

Stejně jako Nový zákon, apoštolští otcové i apologeté reflektují základní vyznání víry církve v Ježíše Krista, jeho smrt a zmrtvýchvstání. Christologie je jádrem a ohniskovým bodem, ze kterého přistupují k řešení praktických otázek spojených s vírou a evangeliem. Tito autoři se ovšem odmítají zabývat čistě teoretickými a filosofickými problémy ve prospěch témat jako je spása, morálka či církev a inspiraci přitom čerpají z pokladu Písma. Ježíš je tak pro ně cestou ke spáse i správnému životu, v něm nacházejí odpovědi na všechny otázky srdce i mysli člověka:

<sup>164</sup> Athenagoras: tamtéž. Srov. MORESCHINI Claudio: Storia della filosofia patristica, Brescia: Editrice Morcelliana, 2004, 80.

<sup>165</sup> Např. Tertulián: „*tři... nikoliv co do moci, ale co do formy*“. Adversus Praxean 2,4.

<sup>166</sup> Umučení Polykarpovo 14,2–3. DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 165.

<sup>167</sup> Srov. QUASTEN: op. cit., 77.

*„To je cesta milování, na níž jsme našli své spasení, Ježíše Krista, velekněze našich obětí, ochránce a pomocníka naší slabosti. Skrze toho hledíme do nebeských výsostí; v něm se nám zrcadlí jeho neposkvrněný a velebný obličej; on nám otevřel zraky našeho srdce; jím rozkvétá naše nerozumná a zatemnělá mysl ve světlo; jím nám dopřál Hospodin okusiti nesmrtelného poznání; který jsa odlesk jeho velebnosti, tím větší jest nad anděly, čím vznešenější jméno dědičně obdržel.“<sup>168</sup>*

Tento christocentrismus raněkřesťanských autorů však není v rozporu s jejich fundamentálním teocentrismem: je to vždy Otec, který je principem Boží aktivity ve světě a který manifestuje sám sebe ve svém vtěleném Synu a svém životodárném Duchu. Jak již bylo dříve naznačeno (bod 1.3.), v ekleziální zkušenosti Otců a v jejich teologii jsou zjevení a trojiční tajemství úzce spojeny. Ekonomie zjevení, stvoření a spásy je především ekonomii trinitární, má svůj základ v tajemství věčného bytí Otce, Syna a Ducha a v jejich jediné vůli.<sup>169</sup> První křesťané rozhodně nepochybovali o Boží pravdivosti, jednoduše přijímali svědectví Nového zákona o spáse, realizované Synem podle vůle Boha Otce v síle Ducha svatého. Bůh je prostě takový, jaký se zjevuje a daruje v dějinách spásy. Třebaže se novozákonní zjevení Boha Otce, Syna a Ducha svatého nedá jednoznačně a definitivně systematizovat, pokusíme se shrnout základní fakta, která měli pisatelé poapoštolské doby k dispozici.

- Vtělený Syn zjevuje Boha jako Otce (J 14,9) a sám je Bohem, protože si nárokuje božský statut (Mt 11,25–27) a je si svého božství vědom (J 10,33).
- Syn zjevuje také Ducha svatého jako další Osobu odlišnou od Otce i Syna (J 14,26; 15,26; 16,7.13), jejíž identita je ovšem plněji uchopitelná až po jeho seslání a zakoušení učedníky v pneumatologické fázi zjevení (1 K 2,10–11).
- Bůh je přesto stále jen jeden (Mt 22,38), nejsou dva nebo tři bohové.<sup>170</sup>

Poselství evangelia tedy obsahuje zjevení, že Bůh je Otec, živá osoba, která žije ve vzájemném láskyplném vztahu k Synu a Duchu svatému, a tyto jejich vztahy probíhají v jednotě absolutně jediného božství. Starozákonní monoteismus je tak nejen zachován, ale i nekonečně překročen. Toto tajemství je současně i formou Božího sebedarování lidem

<sup>168</sup> Klement Korintským XXXVI, 1–2, (= Sources Chretiennes, Clement de Rome: Epitre aux Corinthiens), Překlad podle: DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 81.

<sup>169</sup> Srov. BOBRINSKOY Boris: The mystery of the Trinity, New York: ST VLADIMIR'S SEMINARY PRESS, 1999, 198.

<sup>170</sup> Srov. také: J 10,34–39; 1 K 12,4–6.

v dějinách spásy, jak je výstižně shrnuto v nejstarším svědectví apoštolského kérygmatu, totiž v prvním kázání apoštola Petra:

*„Byl vyvýšen po pravici Boží a přijal Ducha svatého, kterého Otec slíbil; nyní jej seslal na nás, jak to vidíte a slyšíte“.*<sup>171</sup>

Z textu je zřejmé, že se nejedná o nějakou trinitologickou spekulaci, ale záznam živé zkušenosti prvotní církve, která je předávána dalším generacím učedníků. Ti zakoušejí tajemství, jehož přijetí a promýšlení zůstává nikdy nekončící výzvou. Výpovědi víry o Bohu Otci, Synu a Duchu svatém, které se zakládaly na Božím jednání v Ježíši Kristu a na vylití Ducha, bylo nyní třeba nejen předat, ale i obohatit o vlastní zkušenost a pokusit se o první rozumovou reflexi tohoto tajemství. Hluboký význam novozákonních trojičních výpovědí si raná církev ještě zdaleka nemohla uvědomovat a přivlastňovala si ho v průběhu dlouhého vývoje, který stále pokračuje. My se nyní zaměříme na způsob, jak onu zjevenou nauku o Trojici asimilovali, prožívali a chápali apoštolští otcové a první apologeté.

#### 4.1 BOŽSTVÍ JEŽÍŠE KRISTA

Jak již bylo zmíněno, Kristus a jím uskutečněná spása, stály jednoznačně v centru pozornosti prvních křesťanů. Zaměříme-li se tedy na texty, které o Ježíšovi hovoří, získáme představu o tom, jak jej vnímali a kým pro ně byl. Jednou z nejmýšlivnějších výpovědí je v tomto smyslu začátek tzv. Druhého listu Klementova Korintským. Ve skutečnosti se jedná o nejstarší dochované křesťanské kázání, které bylo Klementovou autoritou pouze zastřešeno.<sup>172</sup>

*„Bratři, o Ježíši Kristu tak máme smýšlet jako o Bohu, jako o soudci živých i mrtvých, a pod svojí spásou si nemáme představovat nic menšího. Kdybychom si totiž málo představovali, budeme také doufat jen v malou odměnu. Ti, kdo své spáse takto rozumí, hřeší, a hřešíme i my, protože zapomínáme, z čeho jsme byli povoláni, kým a kam, a co pro nás snášel Ježíš Kristus, když za nás trpěl“.*<sup>173</sup>

<sup>171</sup> Sk 2,33. Srov. také: Ř 1,4; 15,16.30; 1 K 6,11; 12,4–6...

<sup>172</sup> Srov. QUASTEN Johannes: Patrologia, Torino: Marietti, 1980, 55.

<sup>173</sup> Druhý list Klementův I, 1–2. DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 101.

Autor začíná svou řeč plamennou výzvou k vysokému mínění o Ježíšovi a jeho statutu. Posluchači nemají být v tomto ohledu příliš skromní a naopak vědět, že jejich Spasitel nepatří do nějaké nižší sféry božské reality, ale je Bůh sám. Tuto výpověď je třeba vidět v kontextu dobového gnosticizmu a jeho hierarchického systému. Spása, záchrana ze smrti nejsou dílem neosobní božské síly či emanace, ale samotného Pána všeho stvoření, který sám za křesťany z lásky trpěl a zemřel:

*„Smiloval se nad námi a spasil nás, neboť se v něm hnulo srdce, když viděl, jak jsme plni bludu a záhuby a že nemáme naději na záchranu, leda skrze něho. A tak nás – nejsoucí – povolal a chtěl, abychom z nebytí byli.“<sup>174</sup>*

Nejen spása, ale i dílo stvoření a jiné Boží činy jsou v tomto oddíle připisovány Ježíši Kristu, což je možno chápat jako potvrzení jeho božství, o kterém byla řeč v úvodu. A pohrdat takovým druhem spásy tím, že se její původ klade do něčeho menšího než je Bůh sám, by bylo vskutku hříšné. Ignác z Antiochie se nebojí hovořit přímo o krvi Boha (εὐαγγελίου θεοῦ), skrze kterou jsme byli povoláni k životu.<sup>175</sup> S podobným rozhorlením a pohnutím, se ke stejnému tématu vyjadřuje již apoštol Petr.<sup>176</sup> Mnoho dalších textů tak potvrzuje, že raná církev si byla dobře vědoma soteriologického významu Kristova utrpení.<sup>177</sup> Co z toho však pro křesťany vyplývá, že byli spaseni samotným Bohem? Nejprve je třeba si uvědomit situaci lidstva před jeho záchranou. Autor textu ji nevidí příliš růžově: byli jsme slepí, obklopeni temnotami, propadlí smrti.<sup>178</sup> A z tohoto beznadějného stavu jsme byli zachráněni utrpením samotného Boha, který je podstoupil jen z lásky k nám, protože „se v něm hnulo srdce“. Copak je možné nezůstat stát v posvátném úžasu a bázni, nad tak neuvěřitelným a nečekaným Božím činem? Nemělo by se nyní hnout srdce také v nás, při setkání s tak velkorysou Boží láskou? Vděčná a kající odpověď na tuto lásku je proto tím, co neznámý kazatel po svých posluchačích požaduje:

*„Čím se mu za to odměníme a jaké ovoce se může rovnat tomu, co nám dal? Kolik dobrodiní mu dlužíme? Světlo nám dal, jako otec nás nazval svými dětmi a zachránil nás,*

<sup>174</sup> Tamtéž 7–8.

<sup>175</sup> Ignác Efezským X, 1, (= Sources Chretiennes, Ignace d'Antioche: Lettres), Srov. také: Sk 20,28.

<sup>176</sup> „Víte přece, že jste z prázdnoty svého způsobu života, jak jste jej přejali od otců, nebyli vykoupeni pomíjitelnými věcmi, stříbrem nebo zlatem, nýbrž převzácnou krví Kristovou“. 1 P 1,18–19.

<sup>177</sup> Srov. např. První list Klementův Korintským 7,4; 16,1–17; 21,6; Ignác Smyrenským 1,2; 7,1; Tralleským – úvod; 2,1; 11,2.

<sup>178</sup> Srov. Druhý list Klementův Korintským I, 6.

*když jsme hynuli. Jakou oslavu mu tedy připravíme a čím mu odplatíme to, co jsme dostali?*<sup>179</sup>

Také římský biskup Klement, ve svém autentickém Prvním listě Korintským vyjadřuje své přesvědčení o Ježíšově statutu způsobem, který svědčí o jeho božství, třebaže explicitně mu božský statut nikde ve svém listě nepřiznává:

*„Žezlo Boží velebnosti, Pán Ježíš Kristus, nepřišel v chlubné a pyšné nádheře, třebaže mohl, nýbrž v ponížení, jak o něm řekl Duch svatý...“*<sup>180</sup>

Tento výrok se svou terminologií i smyslem podobá známému raněkřesťanskému hymnu na Krista obsaženému v listě Filipským.<sup>181</sup> Vždyť čím vyšším by se mohl člověk chlubit, než svou vyjímečnou blízkostí či dokonce rovností Bohu? Jen Kristus ovšem měl právo - moc: „δυναμενος“<sup>182</sup> přijít v okázalé Boží nádheře, což neučinil. Mít božský statut a nevyužít jej, pak znamená skutečné ponížení, o kterém hovoří i zmíněný hymnus. Na jeho základě však byl Bohem následně povýšen do své božské, královské důstojnosti, která mu ostatně vždy náležela. Tento obraz Krista coby žezla, je použit také v listě Židům a to v podobném kontextu. Má vyjadřovat naprosto vyjímečné Synovo postavení a vládu nad veškerým stvořením.<sup>183</sup> Použitý termín σκητρον (της μεγαλωσυνης) byl a je běžně chápán jako symbol královské moci a důstojnosti, který je zde delegován na Ježíše. Ve starověku se navíc tato posvátná hůl přenášela z otce na syna, což je jistě v této souvislosti zajímavá skutečnost.<sup>184</sup>

Důvod, proč Klement dává za příklad tento rys Ježíšova pozemského života, je třeba hledat v důvodech vzniku jeho listu. Píše do Korintské obce, kde došlo k sesazení presbyterů jistou částí sboru a tím i k rozkolu. A právě jim je dán tento vzor. Když se Pán a Bůh tak ponížil, že se zřekl svého božského postavení, tím spíše se mají pokorit a ustoupit

<sup>179</sup> Druhý list Klementův Korintským I, 3–5. DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 101.

<sup>180</sup> Klement Římský: List Korintským XVI, 2, (=Sources Chretiennes, Clement de Rome: Epitre aux Corinthiens), Překlad podle: DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 72.

<sup>181</sup> „Způsobem bytí byl roven Bohu, a přece na své rovnosti nelpěl... v podobě člověka se ponížil... Proto ho Bůh povýšil nade vše...“ Srov. F 2,6-11.

<sup>182</sup> Klement Římský: tamtéž.

<sup>183</sup> Srov. Žd 1,6–8.

<sup>184</sup> Srov. σκητρον , in: LIDDELL Henry, SCOTT Robert: A Greek-English Lexicon, Oxford: Clarendon press, 1996, 1609.

obyčejní křesťané.<sup>185</sup> Síla tohoto argumentu je tedy postavena právě na božství Ježíše Krista.

Zásadním způsobem se o Ježíši jako Bohu vyjadřuje Ignác z Antiochie. V úvodu každého jeho listu se hovoří o Bohu Otci a Ježíši Kristu, vždy bezprostředně vedle sebe tak, že jsou kladeni na stejnou úroveň co do vůle, milosti, požehnání, moci, lásky a původu církvi. Teologicky nejbohatší je zřejmě začátek listu Římanům:

*„Ignatios, jinak Theoforos, církvi, která došla slitování a velikosti Otce nejvyššího a Ježíše Krista, jeho jediného Syna. Církvi milované a osvícené z vůle toho, který chce všemu, co jest, podle lásky Ježíše Krista, Boha našeho, ... té církvi pozdrav ve jménu Ježíše Krista, Syna Otce: všem, kteří jsou tělem i duchem zajedno se všemi jeho příkázáními, nerozdílně naplnění milostí Boží a očištění od každé jiné barvy, plnost dokonalé radosti v Ježíši Kristu, našem Bohu.“<sup>186</sup>*

Každý autor, obsahově závažnějšího dopisu, a zvláště ve starověku, se v prologu snaží prezentovat svým čtenářům to nejdůležitější a nejhodnotnější ze svého myšlení a srdce, aby tak jakýmsi způsobem dodal věrohodnosti obsahu, který bude následovat. Známý je v této souvislosti také apoštol Pavel. Tak i zde můžeme vytěžit hodně z pokladu Ignácova myšlenkového světa i pokud jde o Ježíšovu osobu a jeho statut. Především obsahuje dva stěžejní pojmy Ignácovy christologie, kterými se budeme nejprve zabývat.

a) Ježíš Kristus náš Bůh (Ο θεος ημων Ιησους ο Χριστος).

Tento Ježíšův titul se dále vyskytuje nejen v úvodu Efezským, ale i na dalších asi čtyřech místech Ignácova odkazu.<sup>187</sup> Jednoznačně odkazuje na Ježíšův božský charakter, aniž by tuto skutečnost jakkoliv dokazoval, což svědčí o jeho překvapivě vysoké christologii<sup>188</sup>. Kdo se však hlouběji seznámil s Ignácovým dílem ví, že byl velmi pečlivým a pozorným čtenářem Písma, ze kterého čerpal inspiraci pro své myšlenky. A to nikoliv v tom smyslu, že by jednoduše citoval texty podle potřeby, ale dokáže je také prakticky reflektovat a domýšlet. Zde neudělal nic jiného, než přímo vyslovil to, co Nový zákon mnoha různými

<sup>185</sup> „Vidíte, milování, jaký vzor je nám dán. Neboť jestliže Pán se tak pokořil, co máme činit my, kteří jsme skrze něho vešli pod jeho milosti?“ Klement Korintským XVI, 17. Překlad podle: DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 73.

<sup>186</sup> Ignác Římanům: úvod, (= Sources Chretiennes, Ignace d'Antioche: Lettres), Překlad podle: DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 129.

<sup>187</sup> Srov. Ignác Efezským 18,2; Římanům 3,3; Smyrenským 1,1; Polykarpovi 8,3.

<sup>188</sup> Tato klasifikace, viz.: POSPÍŠIL Ctirad Václav: Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel, třetí doplněné vydání, Praha – Kostelní Vydří: Krystal OP – Karmelitánské nakladatelství, 2006, 13.



opisnými způsoby naznačuje, třebaže i tam nalezneme místa, vykazující vysokou christologii.<sup>189</sup> Ignác tak činí pouze to, co by měl konat každý adresát této vrcholné formy Božího sebedarování a zjevení: vstupuje do něj.<sup>190</sup> Podle Eusebia, byl Ignác spolu s Polykarpem, posluchačem Jana Evangelisty a vliv vysoké christologie autora čtvrtého evangelia na jeho vlastní teologii, je velmi zřetelný a mnohé vysvětluje.<sup>191</sup> Jako příklad uvedeme prolog Janova evangelia: „*Na počátku bylo Slovo, to Slovo bylo u Boha, to Slovo bylo Bůh.*“ (J 1,1). A Ignác Římanům rovnou napíše: „*Neboť i náš Bůh Ježíš Kristus, co je u Otce, víc se zjevuje*“.<sup>192</sup> Ježíš tak není „pouze“ zjevitelem Boha Otce, ale i oním Slovem, které je u něj. A právě ono věčné bytí u Otce je tím, co mu zjednává božský statut.<sup>193</sup>

b) Ježíš Kristus Syn Otce (Ἰησοῦς Χριστὸς Υἱὸς Πατρὸς).

Skutečnost, že Bůh je Otec a Ježíš jeho Synem, si Ignác mohl jednoduše odvodit z novozákonního zjevení. Muž z Nazareta si byl dobře vědom svého jedinečného synovského statutu a celým svým životem na svého Otce ukazoval.<sup>194</sup> Zmíněný christologický titul proto automaticky používá tam, kde chce zdůraznit úzký vztah obou božských osob a tak se Ježíšovo synovství a Boží otcovství stává jakýmsi leitmotivem všech jeho listů.<sup>195</sup> Tato relace je pro Boha naprosto podstatná, Ježíš Kristus je od věků jediným skutečným Božím Synem a Otec je pramenem tohoto synovství: „*...naplnění vírou v Pána našeho, který skutečně jest z rodu Davidova podle těla, **Syna Božího z vůle a moci Boží**...*“ a toto pouto mezi nimi nikdy nekončí: „*Po zmrtvýchvstání s nimi jedl a pil jako tělesný, ačkoliv duchovně byl spojen s Otcem*“.<sup>196</sup> A proto se může stát vzorem jednoty všech skutečností ve stvořeném světě: „*...oč šťastnější mi připadáte vy, spojení tak, jako církve s Ježíšem Kristem a jako Ježíš Kristus s Otcem, aby všechno souznělo v jednotě*“.<sup>197</sup> V listě Magneským jsou dvakrát jmenovány jednotlivé osoby Boží trojice,

<sup>189</sup> Srov. např. Sk 20,28; Ř 9,5; 2 P 1,1; 1 J 5,20.

<sup>190</sup> Srov. POSPÍŠIL Ctirad Václav: *Jako v nebi, tak i na zemi*, Praha: Krystal OP, 2007, 197.

<sup>191</sup> Srov. QUASTEN: op.cit., 66.

<sup>192</sup> Ignác Římanům III, 3, (= Sources Chretiennes, Ignace d'Antioche: Lettres), Překlad podle: DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 130.

<sup>193</sup> „*...služba Ježíše Krista, který jest u Otce od věků a nakonec se zjeví*“ Ignác Magneským VI, 1.

<sup>194</sup> Srov. POSPÍŠIL: op. cit., 181–185.

<sup>195</sup> Srov. např. Ignác Efezským II, 1; IV, 2; V, 1; Magneským III, 1; VIII, 2; XIII, 2; Tralleským – úvod; IX, 2; Smyrenským III, 3.

<sup>196</sup> Ignác Smyrenským I, 1; III, 3, (= Sources Chretiennes, Ignace d'Antioche: Lettres), Překlad podle: DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 135.

<sup>197</sup> Ignác Efezským V, 1, (= Sources Chretiennes, Ignace d'Antioche: Lettres), Překlad podle: DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 118.

příčemž je jednou zmíněn „Syn“ a podruhé na jeho místě „Kristus“, což zřetelně svědčí o autorově ontologickém chápání titulu „Syn“.<sup>198</sup>

Asi nejpracovanější christologii však obsahuje již zmíněný list Magnezijským, kde Ignác opět rozvíjí své oblíbené téma jednoty církevního společenství a jako paradigma používá vztah mezi Ježíšem a jeho Otcem:

*„Jako tedy Pán neudělal nic bez Otce, s nímž byl zajedno, ani sám ani skrze apoštoly, tak ani vy nic nedělejte bez episkopa a presbyterů... Scházejte se pohromadě k jedné modlitbě, jednomu vyznání, v jedné mysli, jedné naději a lásce, v dokonalé radosti, což je Ježíš Kristus, nad něhož nic není. Všichni se shromažďujte jako do jednoho chrámu Božího, jako k jednomu oltáři, k jednomu Ježíši Kristu, který od jednoho Otce vychází, u jednoho byl a k němu šel“.*<sup>199</sup>

Magnezijským křesťanům je zde postaven před oči Ježíš Kristus, nad něhož nic většího není. Přesněji však lepšího, neboť použitý termín αμεινiov je komparativem adjektiva αγαθος – dobrý. A co může být většího, lepšího a silnějšího než Bůh? Nejdůležitější teologickou myšlenkou úryvku je ovšem poslední věta. Víme-li, že se Ignác nechal inspirovat christologií Janova evangelia, není možné si v této souvislosti nevybavit Ježíšova slova o jeho pohybu vycházejícím od Otce a v Otcí se završující:

*„Vyšel jsem od Otce a přišel jsem na svět. Ted' svět opouštím a navracím se k Otcí“.*<sup>200</sup>

Jedna z teologických interpretací tohoto výroku hovoří o schématu Synova poslání, jako kruhovém vyjití z Otce a návratu k němu. Kristus vychází od Otce při věčném plození, vstupuje do světa díky vtělení, opouští tento svět v utrpení kříže a vzkříšený se při nanebevstoupení navrácí zpět k Otcí.<sup>201</sup> Jestliže Ignác pochopil text v tomto smyslu, pak učinil výrazný krok z roviny ekonomie směrem k tajemství Boha, jak je sám v sobě. Novozákonní autoři téměř výhradně hovoří o projevech a působení trojjediného Boha v dějinách spásy, a to je také vždy legitimní východisko jakéhokoliv mluvení o Bohu na rovině imanence. Jestliže na základě postulátu Boží pravdivosti víme, že Bůh se zjevuje a

<sup>198</sup> „...všechno, co děláte, prospíválo tělu i duchu, víře a lásce, v **Synu** a Otcí a v Duchu,... Bud'te poddání episkopovi a sobě navzájem, jako Ježíš Kristus v těle svému Otcí a apoštolové **Kristu** i Otcí i Duchu...“ Ignác Magnezijským XIII. Překlad podle: DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 125.

<sup>199</sup> Ignác Magnezijským VII, 1–2, (= Sources Chretiennes, Ignace d'Antioche: Lettres), Překlad podle: DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 124.

<sup>200</sup> J 16,28.

<sup>201</sup> Srov. POSPÍŠIL Ctirad Václav: Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel, třetí doplněné vydání, Praha – Kostelní Vydří: Krystal OP – Karmelitánské nakladatelství, 2006, 259.

daruje takový, jaký je, pak je jistě správné tvrdit, že v poslání Syna (a následně také Ducha) se zjevuje jeho (jejich) věčné vycházení v imanentní Trojici. Nejedná se tedy o nějakou, s ničím nesouvisející teologickou spekulaci, ale o transformaci živé zkušenosti prvotní církve a jistě i Ignáce samotného, do reflektované nauky o Božím tajemství. Jeho součástí je ovšem také věčné přebývání Krista u Otce. On, „*jest u Otce od věků*“<sup>202</sup> jako Bůh, současně však od Otce vychází, vstupuje do světa a při vtělení se stává člověkem, aby tak v těle vykonal dílo naší spásy.<sup>203</sup> Jak může být neproměnný, věčný Bůh, současně proměnným, časovým člověkem? Tuto otázku si Ignác ještě neklade<sup>204</sup>, třebaže lze z jeho dopisů náznak odpovědi vyčíst, aniž si to zřejmě sám uvědomoval. Dobře si všimnul, že Otec byl výchozím bodem, středem a cílem Ježíšova života po celou dobu jeho pozemského působení. Ví, že „*Pán neudělal nic bez Otce, s nímž byl zajedno*“ a že byl mezi nimi důvěrný, láskyplný vztah: „*ve všem se líbil tomu, jenž ho poslal*“<sup>205</sup>. Ježíš jako člověk tedy neustále žije ve vztahu k Otci, s nímž je neustále spojen.<sup>206</sup> A právě ono „*s nímž byl zajedno*“ znamená, že nikdy (tedy ani svým vtělením) neopouští své místo v Boží Trojici. Ke změně tedy nedochází na rovině božství, ale pouze lidství Ježíše Krista. Jako Bůh zůstává vždy neproměnný (u Otce), jakákoli změna se týká pouze jeho lidské stránky.<sup>207</sup> Totéž dialektické napětí pak můžeme nalézt i tehdy, když Ignác nahlíží dva odlišné způsoby Ježíšovy existence (viz. níže).

Tato nauka však nezůstává teoretickou doktrínou bez vztahu k životní praxi křesťanů. Ignác ji ihned aplikuje na konkrétní otázky a problémy. Varuje před tím, aby věřící ve svém vlastním životě jednali svévolně a na vlastní pěst. Vždyť Ježíš, jejich Pán a nepřekonatelný vzor, žil celý svůj život obrácen k Otci, s nímž byl neustále spojen. Tak i oni mají být ve všem zajedno se svými představenými a formovat svůj duchovní život podle jediného Ježíše Krista, Pána a Boha, protože jen v něm je dokonalá radost a naplnění.

List Magnezijským pak pokračuje dalším christologickým tématem:

<sup>202</sup> Ignác Magneským VI, 1.

<sup>203</sup> Srov. např. Ignác Smyrenským I, 1–2.

<sup>204</sup> Učiní tak až pohanský filosof Kelsos asi o 80. let později a po něm ariáni.

<sup>205</sup> Ignác Magneským VIII, 2.

<sup>206</sup> Ignác Smyrenským III, 2; VIII, 1.

<sup>207</sup> Srov. POSPÍŠIL Ctirad Václav: Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel, třetí doplněné vydání, Praha – Kostelní Vydří: Krystal OP – Karmelitánské nakladatelství, 2006, 193–194.

*„...aby nevěřící byli zcela přesvědčeni, že je jeden Bůh, který sám sebe zjevil skrze Ježíše Krista, svého Syna, který je jeho slovem, vzešlým z mlčení, a který se ve všem líbil tomu, jenž ho poslal.“<sup>208</sup>*

Pozorný čtenář Ježíšova životního příběhu Ignác, pro kterého nic většího a lepšího než On neexistuje, si nemohl nevšimnout základní skutečnosti Ježíšova příběhu, totiž jeho důsledné orientace k nebeskému Otci, od začátku svého pozemského života až do jeho završení. Jeho klade do středu svého zájmu, k němu se modlí, o něm neustále hovoří, i slova a skutky, které koná nejsou jeho, ale Otce<sup>209</sup>: tak se stává jeho vrcholným zjevitelem. Otec Ježíše Krista je ovšem vždy oním jediným Bohem Starého i Nového zákona: ο Θεος και Πατηρ του Κυριου ημων Ιησου Χριστου.<sup>210</sup> Nejen Ježíš, ale téměř všichni novozákonní autoři jasně vyznávají svou víru v jediného Boha.<sup>211</sup> Ježíš tak starozákonní monoteismus nejen dovršuje, ale i překonává, protože jediný Bůh otců, Hospodin zástupů se nyní v jeho životě a působení definitivně zjevuje.<sup>212</sup> Kdo však může naprosto dokonale zjevovat Boha, než Bůh sám? Jestliže se tedy někdo očima víry a otevřeným srdcem dívá na Ježíše a jeho život, pak vidí Boha - Otce, protože On je v Bohu a Bůh v něm, což znamená, že Ježíš sám je Bohem.<sup>213</sup> Neboť nejsou dva: Bůh Otec a Syn, ale oba jsou jen jeden Bůh<sup>214</sup>, který v Ježíšovi zjevuje sám sebe, jak Ignác dosvědčuje. A toto sebezjevení Boží v Kristu je tím, čeho si byl antiochijský biskup vědom a o čem zde také evidentně hovoří. Jde tedy o výsledek důsledné reflexe novozákonních svědectví o Božím působení v dějinách. Z kontextu navíc vyplývá, že Ignác předkládá tuto nauku jako již pro něj hotový celek, téměř jakoby dogmatický článek a to dokonce nevěřícím!

Sebe-zjevit se (φανερω εαυτον) znamená, že někdo dá o sobě vědět těm, kteří ho ještě neviděli a neznají. A to buď tím, že se prostě ukáže anebo naváže vztah prostřednictvím meziosobní komunikace, jejímž nositelem je slovo. V tomto případě se komunikuje Bůh sám a činí to samozřejmě po způsobu příjemce: učedníci mohou Boha vidět a slyšet skrze Ježíšovy skutky a slova. On se tak stává nejen Božím „slovem“, ale je i „Slovem“, protože byl a je věčně u Boha a nyní od něho jako Bůh přichází. Že Ignác Ježíšův statut

<sup>208</sup> Ignác Magneským VIII, 2, (= Sources Chretiennes, Ignace d'Antioche: Lettres), Překlad podle: DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 124.

<sup>209</sup> „...Slova, která vám mluvím, nemluvím sám od sebe; Otec, který ve mně přebývá, činí své skutky“ J 14.10.

<sup>210</sup> Srov. např. Ef 1,3; Ř 15,6.

<sup>211</sup> Srov. např. Mt 22,37; Mk 10,18; J 17,3; Ř 3,30; 1 K 8,4–6; Ga 3,20; Ef 4,6.

<sup>212</sup> Srov. Žd 1,1–3.

<sup>213</sup> Snad se i zde nechal Ignác inspirovat Janovskou christologií, kde Ježíš říká: „Kdo vidí mne, vidí Otce. Jak tedy můžeš říkat: Ukaž nám Otce? Nevěříš, že já jsem v Otci a Otec je ve mně? ...“ (J 14,9–10). Srov. také J 10,38; 17,21.

<sup>214</sup> „Já a Otec jsme jedno“ (J 10,30).

chápal oním janovským<sup>215</sup> theofanickým způsobem je zřejmé, třebaže nikde jinde označení „Slovo“ pro Ježíše neužívá.

Dalším významným teologickým postřehem, který z tohoto krátkého úryvku můžeme vytěžit, je skutečnost, že také Otec zjevuje Syna a jejich vzájemný vztah. Nejprve přirozeně tím, že ho posílá.<sup>216</sup> Ale i nadále zůstává přítomen v Ježíšově pozemském životě tak, že dává najevo svůj otcovský poměr k němu.<sup>217</sup> Veřejně ho nazývá svým milovaným Synem a tak Otcova láska zjevuje Syna, stejně jako Synova láska zjevuje Boha Otce, protože Ježíš se stále snaží Otcí zalíbit:

*„Ten, který mě poslal, je se mnou; nenechal mě samotného, neboť stále dělám, co se líbí jemu“ (J 8,29).*

Na základě tohoto úryvku z Janova evangelia si zřejmě Ignác uvědomil, že se nám dostává jedinečného vhledu do vnitřního Božího života, který je vzájemnou nekonečnou láskou mezi jednotlivými Osobami, protože Otec měl zalíbení v Synu nejen po dobu jeho pozemského života, ale líbí se mu vždy a ve všem - *κατα πάντα*.

Největší přínos pro rodící se christologii má ovšem Ignácovo učení o dvou Kristových přirozenostech - božské a lidské, třebaže on sám termín „přirozenost“ samozřejmě nepoužívá. Pouze popisuje dva odlišné druhy charakteristik, které na Ježíšovi vidí. Tuto nauku zřejmě formuluje v souvislosti s dobovými heretickými hnutími. Na jedné straně to byli ebionoté, kteří popírali Ježíšovu božskou přirozenost. Považovali ho za pouhého Božího vyslance, proroka narozeného přirozeným způsobem, za nástroj svatého Ducha, který v něm působil ve smyslu starozákonních proroků od křtu až do smrti, kdy ho Duch opustil. Protikladem pak byla nauka doketů, kteří učili, že Kristus neměl skutečnou lidskou přirozenost, ale pouze podobu člověka. Tyto tendence ohrožovaly zvláště maloasijské církve, které byly Ignácovi tak drahé.<sup>218</sup> Snad měl na mysli právě některé z hlasatelů těchto nauk, které nazývá „*vzteklými psy, kteří zákeřně koušou*“, když píše do Efezu a jasně se vůči nim vyhraňuje svým pevně formulovaným učením:

<sup>215</sup> „Na počátku bylo Slovo, to Slovo bylo u Boha, to Slovo bylo Bůh.“ (J 1,1)

<sup>216</sup> Srov. např. J 17,18; 20,21.

<sup>217</sup> Srov. např. Mk 1,9–11par; Mk 9,7par.

<sup>218</sup> Srov. PRUŽINSKÝ: op. cit., 273.

*„Je jeden lékař tělesný i duchovní, zrozený i nezrozený, vtělený Bůh, ve smrti pravý život, i z Marie, i z Boha, nejdřív trpící, potom netrpící, Ježíš Kristus, náš Pán“.*<sup>219</sup>

Ignác zde nahlíží dva odlišné způsoby či oblasti Ježíšovy existence, které můžeme pro jednoduchost nazvat pozemský – nebeský, které se však protínají v jednotě jeho osoby. Zdá se, že zde Ignác přejímá novozákonní způsob přístupu ke Kristovu tajemství, ve dvou fázích. Nejprve činí učedníci zkušenost z předvelikonočním Ježíšem, poznávají ho na jevové rovině, především v jeho lidství (κατα σαρκα). Druhá fáze začíná jeho vzkříšením, oslavením a pokračuje sesláním Ducha svatého, kdy učedníci plně poznávají, kým Ježíš skutečně je a vždy byl na ontologické rovině: Pánem a Mesiášem (κατα πνευμα). Ignác se tedy drží novozákonního schématu, které zachycuje proces přechodu od otevřené, implicitní víry apoštolů k víře povelikonoční, explicitní.<sup>220</sup> Východiskem jeho christologie je tedy, jak předvelikonoční Ježíš, tak oslavený Kristus a to důsledně v tomto pořadí. Nejprve vidí Ježíše tělesného, zrozeného, z Marie, trpícího, ale ihned toho samého také duchovního, nezrozeného, z Boha, netrpícího.<sup>221</sup> Evidentně se jedná o tutéž coincidentia oppositorum, jako v případě Boží neproměnnosti a vtělení (viz. výše). A právě termín „vtělený Bůh“ - εν σαρκι γενομενος Θεος<sup>222</sup>, je tím, co vystihuje podstatu řešení: od okamžiku vtělení existuje jen jeden Ježíš Kristus mající jak božské, tak lidské charakteristiky. Není možné, aby člověk Ježíš nebyl současně Kristem, Pánem a Bohem:

*„Našeho Boha Ježíše, který je Pomazaný, nosila Marie v životě podle Božího plánu, ze semene Davidova a Ducha svatého. Narodil se a byl pokřtěn, aby utrpením očistil vodu“.*<sup>223</sup>

I tento výrok o jedinečném spojení lidství a božství v osobě Ježíše – Krista, je podle kontextu postaven proti chloubě a moudrosti nevěřících. Zde je to naopak Ignác, kdo se chlubí neslýchaným Božím plánem, který umlčuje ty, kteří se považují ve světě za chytré.

<sup>219</sup> Ignác Efezským VII, 2, (= Sources Chretiennes, Ignace d'Antioche: Lettres), Překlad podle: DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 119. Tento výrok se svou přesností vyrovná Chalcedonské definici víry o tři a půl století mladší.

<sup>220</sup> Srov. POSPÍŠIL Ctirad Václav: Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel, třetí doplněné vydání, Praha – Kostelní Vydří: Krystal OP – Karmelitánské nakladatelství, 2006, 55.

<sup>221</sup> „Zvláště, kdyby mi Pán zjevil, že jste se všichni ve společné milosti sešli, v jedné víře a v Ježíši Kristu, který je podle těla z rodu Davidova, syn člověka a syn Boží...“. Ignác Efezským XX, 2. DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 122.

<sup>222</sup> Ignác Efezským: tamtéž.

<sup>223</sup> Ignác Efezským XVIII, 2, (= Sources Chretiennes, Ignace d'Antioche: Lettres), Překlad podle DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 121.

Tak i svým posluchačům vštěpuje zdravé sebevědomí a hrdost, založené na vědomí, že jsou skrze Krista spojeni se samotným Bohem:

*„Nikdo at' vás nesvádí, a sami se nenechte – jste celí Boží.... Lidé těla nemohou jednat duchovně, lidé ducha tělesně; tak jako věřící nemůže jednat v nevěře a nevěřící ve víře, ale i co děláte v těle je duchovní. Všechno dělejte v Ježíši Kristu“.*<sup>224</sup>

Důvěrné společenství věřícího s Ježíšem způsobuje jejich zduchovnění, ba přímo „zbožštění“. Ať tedy dělají cokoli, třebaže tělesní lidé, jedná se o skutky Boží. Vždyť i oni jsou svatí, protože v sobě nesou samotného Boha, tak jako tomu bylo u Ježíše Krista, jejich Pána.<sup>225</sup>

Pokud je Ježíš Bohem, pak je jistě možné a správné mu připisovat i božské charakteristiky (viz. výše). Kromě popisu úplného Ježíšova lidství na základě jeho reálného pozemského života<sup>226</sup>, v díle našeho autora skutečně najdeme i tato svědectví. Nejprve o jeho poznání:

*„Kněží jsou jistě výteční, ale nad ně vyniká ten velekněz, jemuž byla svěřena svatyně svatých, jemuž jedinému jsou svěřena tajemství Boží“.*<sup>227</sup>

Kristova velekněžská důstojnost vyplývá z jeho přístupu k těm nejsvětějším Božím věcem (τα αγια των αγιων), navíc se zde hovoří o jeho jedinečném poznání, které nemá žádný člověk. Vždyť znát nepřístupné a tajemné hlubiny Boží, může jen ten, kdo je sám Bohem.<sup>228</sup> I zde si Ignác zřejmě uvědomoval, že je nám navíc zjeveno něco z vnitřního Božího života: použité sloveso „πιστευω“ ve formě mediopasiva znamenající „svěřit“, kterému odpovídá novozákonní πιστις χριστου, má svůj základní význam „věřit, důvěřovat“. Dá se tedy říci, že ona tajemství Boží, byla Kristu Bohem s důvěrou odevzdána, což vypovídá mnoho o povaze jejich vzájemného vztahu.

Nejširší výčet božských vlastností, které Ignác Kristu připisuje, najdeme v listu jeho příteli biskupu Polykarpovi:

<sup>224</sup> Ignác Efezským VIII, 1–2, (= Sources Chretiennes, Ignace d'Antioche: Lettres), Překlad podle: DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 119.

<sup>225</sup> Srov. Ignác Efezským IX, 2.

<sup>226</sup> Srov. např. Ignác Tralleským IX, 1–2; Magneským XI, 1; Smyrenským I, 1–2.

<sup>227</sup> Ignác Filadelfským IX, 1, (= Sources Chretiennes, Ignace d'Antioche: Lettres), Překlad podle: DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 134.

<sup>228</sup> Srov. Mt 11,27.

*„Usiluj víc, než usiluješ. Všímej si časů. Očekávej toho, který je nad časem, bez času, neviditelný, kvůli nám viditelný, nehmataelný, bez utrpení, kvůli nám ale trpěl, který pro nás všechno možné snášel“<sup>229</sup>*

Adresát má žít naplno a zodpovědně v realitě tohoto času a světa, nicméně má vědět, že jeho Pán je mimo a nad tímto časoprostorem. To však neznamená, že by ke stvořenému světu a lidem v něm neměl vztah. Vždyť On, který je pro lidské poznání naprosto nedosažitelný, se kvůli nám v Ježíši Kristu zjevil a dal se doslova „nahmatat“.<sup>230</sup> Kristova reálná božská transcendence znamená ovšem také naprostou svobodu vůči světu, včetně nedotčenosti utrpením, které se v něm nachází. Ignác proto jasně hovoří o tom, že je οσ απαθης<sup>231</sup>, přesto byl ve svém pozemském životě utrpení vystaven. Tato antinomie je vysvětlitelná pouze tak, že netrpěl jako lidé, kvůli nedostatku bytí, ale zvláštním, božským způsobem. Není utrpením pasivně postižen, ale nechává se jím svobodně zasáhnout a to výlučně z lásky k lidem: „*kvůli nám a pro nás*“. Jen v bohočlověku Kristu Ježíši je možný tento paradoxní souběh svobody (transcendence) a lásky (imanence).<sup>232</sup>

Při hodnocení učení o osobě a díle Ježíše Krista, které obsahují listy Ignáce z Antiochie, je třeba vzít v úvahu situaci, ve které je píše. Nachází se „v okovech“ na dlouhé cestě po moři i po souši k mučednické smrti v Římě. I přes volnější režim, který mu umožňuje přijímat návštěvy a psát, si nelze dělat iluze o jeho situaci:

*„Ze Sýrie až do Říma zápasím se šelmami, na zemi i na moři, ve dne v noci, připoután k deseti levhartům, což je vojenský oddíl. Ti se i dobrodiním stávají jen horšími. Jejich ubližování je mi spíše poučením, ale proto ještě nejsem ospravedlněn.“<sup>233</sup>*

Z uvedeného vyplývá, že autor jistě neměl dostatek času a klidu k systematické teologické spekulaci, kterou by promýšlel a formuloval do všech souvislostí a důsledků. Některé z výše uvedených výpovědí navíc vykazují charakter již hotového naukového celku či teze, který je do různorodého textu podle potřeby zasazen, což samozřejmě nevyklučuje aktuální modifikaci podle konkrétního tématu. Dá se tedy předpokládat, že christologické výroky

<sup>229</sup> Ignác Polykarpovi III, 2, (= Sources Chretiennes, Ignace d'Antioche: Lettres), Překlad podle: DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 139.

<sup>230</sup> „*Co bylo od počátku, co jsme slyšeli, co jsme na vlastní oči viděli, na co jsme hleděli a čeho se naše ruce dotýkaly, to zvěstujeme: Slovo života. Ten život byl zjeven, my jsme jej viděli, svědčíme o něm a zvěstujeme vám život věčný, který byl u Otce a nám byl zjeven“.* (1 J 1,1–2)

<sup>231</sup> Ignác Polykarpovi: tamtéž.

<sup>232</sup> Srov. KASPER Walter: Der Gott Jesu Christi, Mainz, 1974, 242.

<sup>233</sup> Ignác Římanům V, 1, (= Sources Chretiennes, Ignace d'Antioche: Lettres), Překlad podle: DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 130.



obsažené v jeho odkazu, odrážejí jeho vlastní autentické teologické myšlení, ke kterému dospěl na základě osobní zkušenosti a novozákonní reflexe, již před svým zajetím. Konkrétní historická situace je tak pouze příležitostí k jeho verbalizaci. S tímto vědomím a na základě předchozí analýzy, můžeme tedy klasifikovat jeho nauku jako vysokou christologii, protože tituly jako „Syn – Syn Otce“, „(náš) Bůh“, „Slovo“ a charakteristiky jako „duchovní“, „nezrozený“, „netrpící“, „ne-časový“, explicitně a jednoznačně odkazují na Ježíšův božský statut. Mluvě nikoliv k Izraeli, ale ke křesťanům, tak může spolu s apoštolem Petrem, naplno prohlásit: *„Ať tedy všechen Izrael s jistotou ví, že toho Ježíše, kterého vy jste ukřižovali, učinil Bůh Pánem a Mesiášem“ (Sk 2,36).*

S christologií velmi blízkou té Ignácově, se můžeme setkat v jediném dochovaném listě smyrenského biskupa Polykarpa. Podle tradice ustanovený apoštolem Janem, celý život věnoval službě maloasijským křesťanským obcím, na jejichž vývoj měl značný vliv. S Ignácem ho spojuje nejen podobná teologie, ale i pastýřská služba a mučednická smrt, kterou podstoupil okolo roku 150. Svůj list věřícím do Filipp píše nedlouho poté, co odtud zajatý antiochijský biskup odcestoval a tak obě díla odrážejí tutéž historickou situaci křesťanských komunit. S pastýřskou autoritou a přesvědčivostí jim tedy píše:

*„Bůh a Otec našeho Pána Ježíše Krista a sám ten věčný velekněz, **Boží Syn** Ježíš Kristus, vás vzdělá ve víře a pravdě a ve vši laskavosti, bez hněvu, v trpělivosti, velkodušnosti, toleranci a čistotě, a dá vám los a díl mezi svými svatými, i nám spolu s vámi, i všem, kteří jsou pod nebem, kteří uvěří v našeho **Pána a Boha** Ježíše Krista a v jeho Otce, který jej vzkřísil z mrtvých.“<sup>234</sup>*

I zde je Bůh Otcem Ježíše Krista a on Jeho Synem. Skutečnost, že titul Syn Boží a (náš) Bůh užívá hojně i Ignác, svědčí o tom, že tyto tituly již získaly v myšlení těchto autorů svou ontologickou valenci: Ježíš se Synem a Bohem nestal, on jím prostě je. Jako označení jeho nejvlastnější a trvalé identity, jsou proto také bez váhání užívány v nejrůznějších souvislostech. Zajímavé je ovšem označení Ježíše jako velekněze, protože Polykarp se ve svém listě kultovní tematikou nikde výslovně nezabývá. Jelikož se navíc v textu nachází v řadě mezi ostatními christologickými tituly, je možno jej interpretovat v jeho ontologickém významu jako „Velekněz“. Jediným novozákonním spisem, který Ježíše takto označuje, je list Židům, a to dominantně. Podle jeho autora Ježíšovo kněžství

<sup>234</sup> List Polykarpův XII, 2, (= Sources Chretiennes, Lettres aux Philippiens), Překlad podle: DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 152.

nekonečně přesahuje ono starozákonní, protože mu tato hodnota byla dána samotným Bohem a to navěky.<sup>235</sup> On je Veleknězem v naprosto vyjimečném slova smyslu, je to nejen jeho funkce, ale i osobní identita.<sup>236</sup> A v tomto významu evidentně zmíněný titul chápal a používal i smyrenský biskup, protože jej slyšíme z jeho úst také v okamžiku, kdy pronáší svou poslední modlitbu na hranici.<sup>237</sup> Zvláštní důraz pak Polykarp ve svém listě klade na Ježíšovo zmrtychvstání, které je zdrojem křesťanské naděje a všímá si zvláště faktických důsledků, které z něj vyplívají pro jeho statut:

*„... uvěřivše v toho, jenž vzbudil našeho Pána Ježíše Krista z mrtvých a jenž mu dal slávu a trůn na své pravici. Jemu je podřízeno vše nebeské i pozemské, každý dech slouží jemu, jenž přichází jako soudce živých i mrtvých, jehož krev Bůh vyhledá z těch, kteří jej zabili“.*<sup>238</sup>

V pozadí tohoto tvrzení stojí pravděpodobně hymnus na Krista z Pavlova listu Filipským.<sup>239</sup> I zde je vyznáváno Ježíšovo zmrtychvstání po jeho smrti na kříži. Bůh ho povýšil do panovnické hodnosti a moci, před kterou se musí sklonit vše na nebi i na zemi. Náleží mu tedy stejná úcta jako Bohu samotnému, o které mluví nedlouho po Polykarpově mučednické smrti svědek jeho martyria Markion ze Smyrny: *„Jemu se totiž klaníme, neboť je Synem Božím“.*<sup>240</sup> Ve výše zmíněném funkcionálním významu užívá titulu „pán“ také autor listu Barnabášova:

*„... Pán setrval v utrpení za naše duše – on, pán celého vesmíru, jemuž řekl Bůh před počátkem vesmíru: učiňme člověka podle obrazu a podle podobenství našeho...“*<sup>241</sup>

Tento úryvek je však pro christologii významnější tím, že proklamuje Kristovu preexistenci a vládu nad celým vesmírem, což je myšlenka vlastní až prvním apologetům. Jejím východiskem je citovaný výrok z knihy Genesis, kde Bůh rozmlouvá sám v sobě,

<sup>235</sup> Srov. Žd 5,1–10; 7,11–25.

<sup>236</sup> Srov. POSPÍŠIL Ctirad Václav: Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel, třetí doplněné vydání, Praha – Kostelní Vydří: Krystal OP – Karmelitánské nakladatelství, 2006, 72–73.

<sup>237</sup> „Proto tě i za všechno chválím, dobrořečím ti a oslavuji tě skrze věčného a nebeského velekněze Ježíše Krista, tvého milovaného služebníka, skrze nějž (budiž) sláva tobě, jemu i svatému Duchu i nyní i v budoucích věcech. Amen“. Umučení Polykarpovo XIV, 3. DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 165.

<sup>238</sup> List Polykarpův II, 1, (= Sources Chretiennes, Lettres aux Philippiens), Překlad podle: DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 147.

<sup>239</sup> Srov. F 2,6–11.

<sup>240</sup> Umučení Polykarpovo XVII, 3. DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 167.

<sup>241</sup> List Barnabášův V, 5, (= Sources Chretiennes, Épitre de Barnabe), Překlad podle: DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 36.

jako by byl více osobami, které rozhodují a jednají. A je to právě Pán – Syn, ke kterému se podle Barnabáše Bůh - Otec obrací s přáním učinit člověka. Jestliže Pán byl u Boha ještě před stvořením světa, pak i On musí být nad ním - být Bohem samotným. Pro spásu hříšných lidí se pak ve vtělení jako Syn Boží také ukázal.<sup>242</sup> Jen v jeho lidství totiž mohou lidé spatřit i jeho božství:

*„Hle, opět Ježíš, nikoli syn člověka, ale Syn Boží, jenž se vzorem zjevil v těle. Jelikož budou říkat, že Kristus je syn Davidův, sám David prorokuje, neboť má strach a chápe blud hříšníků: Pravil Pán Pánu mému: sed' na mé pravici, dokud nepoložím tvé nepřátele za podnož tvých nohou.... Hle, jak David o něm říká, že je Pán a ne syn“.*<sup>243</sup>

Toto místo je ovšem třeba chápat v souvislosti s názory ebionitů, kteří popírali Kristovo božství a považovali jej za syna Josefa a Marie. Proto je zde odmítán Ježíšův vlastní evangelní titul „syn člověka“, protože jednostranně pochopený mohl vést k závěru, že Ježíš byl pouhým člověkem. Stejně tak autentický „syn Davidův“, s nímž většina židů (nebo židokřesťanů) spojovala své vnitrosvětské mesiánské představy. Proti tomuto zkreslenému chápání Ježíšova statutu, jsou postaveny tituly Syn Boží a Pán, oba se zřetelnou teologální valencí. Sám Ježíš vedl své učedníky skrze onen Davidův výrok k poznání, že on je především Boží Syn.<sup>244</sup> A to nikoliv ve smyslu vyvolených postav Starého zákona, ale jako označení jeho nejvlastnější identity. Zmíněná kontroverze tedy vedla autora listu ke zřetelnému vyznání Ježíšova božství, aniž by popřel jeho autentické lidství: „*Syn Boží, jenž se zjevil v těle*“.

Další svědectví o preexistenci Syna nacházíme také v Hermově pastýři.

*„Dím: Především mi, pane, zjev toto. Co je ta skála a ta brána? Dí: Ta skála a ta brána je Syn Boží. Dím: Jak to, pane, že skála je stará a brána nová? Slyš, dí, a chápej, nerozumo. Syn Boží je starší než všechno stvoření, takže byl sám rádcem Otci při jeho stvoření – a proto je starý. Dím: A proč je brána nová pane? Dí: Protože v posledních dnech dokonání se stal zjevným, a proto je ta brána nová, aby ti, kteří mají být zachráněni, skrze ni vešli v království Boží“.*<sup>245</sup>

<sup>242</sup> List Barnabášův V, 9–10.

<sup>243</sup> List Barnabášův XII, 10–11. (= Sources Chretiennes, Epitre de Barnabe), Překlad podle: DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 45.

<sup>244</sup> Srov. Mt 22,41–45.

<sup>245</sup> Srov. Pastýř Hermův 9. podobenství 12,1–3, (= Sources Chretiennes, Hermas: Le Pasteur), Překlad podle: DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 257.

Syn byl u Otce při stvoření světa a podílel se na jeho vzniku. Je tedy na světě nezávislý, přesto do něj v určitém časovém okamžiku vstoupil a stal se tak zjevným v těle. Titul Syn Boží se evidentně vztahuje na Krista, neboť je označen dvěma novozákonními obrazy, které jsou mu alegoricky přisuzovány. Podle apoštola Pavla byl Kristus onou duchovní skálou, ze které pili praotcové na poušti. Je tudíž nad veškerým plynoucím časem.<sup>246</sup> A za bránu – dveře, skrze něž se vstupuje do Boží spásy, se označuje Ježíš sám v Janově evangeliu.<sup>247</sup> Je tedy jak „starý“ – preexistující, tak „nový“ – vtělený v čase pro naši spásu. Christologie, potažmo nauka o Trojici, autora tohoto převážně asketického spisu, však vykazuje značné nejasnosti co do identity a vztahů jednotlivých božských osob.<sup>248</sup> Nikdy nepoužívá termínu Logos, ani jméno Ježíše Krista. Zdrojem všeho je Bůh Otec, druhou božskou osobou je Duch svatý, jehož však identifikuje se Synem a nakonec Spasitel, který byl vyzdvižen do jejich společenství, jako odměnou za své zásluhy v těle.<sup>249</sup> Podrobnější analýza této problematiky viz. níže, bod 4.2.

Výrazným posunem v christologickém myšlení bylo dílo prvních apologetů, kteří byli nuceni tvářit v tvář řecké kultury a filosofii, formulovat křesťanské poselství jazykem srozumitelným pohanským posluchačům. V nauce o Bohu totiž došlo ke střetu a napětí mezi biblickým, personálním pojetím a helénsko-platónskou koncepcí božství coby abstraktní a neosobní reality. Snad nejvýznamnější z nich Justin, proto rozvinul teologii Slova (Λογος), coby prostředníka mezi naprosto transcendentním, nedosažitelným Bohem a člověkem. Bůh se tak zjevuje a komunikuje se světem výhradně skrze něj. Logos je ovšem na druhé straně také osobním průvodcem lidí na cestě k Bohu. Jen on je skutečným Božím Synem, protože má svůj původ v Bohu Otci:

*„Jeho Syn, a jen on je právem nazýván „Syn“, Logos s ním koexistující před stvořením a zrozený, když na počátku skrze něj stvořil a uspořádal všechny věci, je nazýván Kristus, protože byl pomazán a Bůh vše učinil jeho prostřednictvím“.*<sup>250</sup>

<sup>246</sup> Srov. 1 K 10,1–4.

<sup>247</sup> Srov. J 10,7–9.

<sup>248</sup> Srov. např. „...*Chei ti ukázat, co ti ukázal svatý Duch, který s tebou mluvil v podobě církve – ten duch je totiž syn Boží*“. Pastýř Hermův 9. podobenství 1,1, (= Sources Chretiennes, Hermas: Le Pasteur), Překlad podle: DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 249.

<sup>249</sup> Srov. Pastýř Hermův 5. podobenství 6,1–8.

<sup>250</sup> Justin: Apologia II, 6. Překlad podle: GANDOLFO Guido: S. Giustino: Le due apologie, Roma: Edizioni Paoline, 1983, 130.

Justin zdůrazňuje zvláště tu skutečnost, že pouze Ježíš Kristus je opravdový Boží Syn, což vypovídá o zřetelném ontologickém chápání tohoto titulu. Jeho synovství je zcela jiného řádu, než adoptivní synovství králů ve Starém zákoně či římských císařů (*divi filius*) ve starověku. Je snadné odhalit, že východiskem této teologie je na jedné straně, autorovi dobře známý střední platonismus, pro který je typická nauka o idejích, coby božských myšlenkách (*λογος*) uspořádávajících celý kosmos. Na straně druhé čerpá z prologu Janova evangelia: Logos přítomný „na počátku u Boha“ je po vtělení Synem Božím.

Tento úryvek však také prozrazuje jistý autorův subordinacionismus, protože Syn je určitým způsobem podřízen Otci co do svého původu.<sup>251</sup> Rodí se z Božího nitra zcela jinak, než ostatní stvoření: „... vyznáváme, že On byl zrozen z Boha jako Slovo samotného Boha, zvláštním způsobem a mimo přirozené rození“.<sup>252</sup> Nicméně jeho božství z této skutečnosti vyplývá: „... Otec má Syna, který jsa Slovo a prvorozený Boží je také Bůh“.<sup>253</sup> Logos je tedy zřetelně numericky odlišen od Otce a je také Bohem.<sup>254</sup> Z Otcovy vůle se stal člověkem pro obnovu hříšného lidstva:

*„Pouze Ježíš Kristus byl zrozen jako vlastní Syn Boží, jeho Logos, prvorozený, tvůrčí síla a stal se člověkem z jeho vůle, dal nám tato přikázání pro osvobození a znovuzrození lidského rodu“.*<sup>255</sup>

Justinovy christologické tituly přesvědčivě vyjadřují slávu a důstojnost Syna a odhalují, že On je skutečně a konkrétně tím, co ony tituly označují a co nám také Bůh Otec chtěl sdělit a darovat. V neposlední řadě ovšem také autenticky odrážejí intenzitu zakoušené spásy prvotní křesťanské komunity. Božský Logos se sice plně zjevuje pouze v Kristu, přesto však je podle Justina jistá „setba Slova“ (*Logos spermatikos*) přítomná v celém lidstvu, v mysli každé lidské bytosti. A právě v tom spočívá největší přínos jeho nauky o božském Logu: umožňuje propojení mezi křesťanstvím a pohanskou filosofií, protože nejen starozákonní proroci, ale i řeční filosofové nosili ve svých duších semena Slova schopná vyrašit – dát účast na Bohu.

O výlučném Božím synovství hovoří také aténský filosof a apologeta Aristides. Člověk je schopen svým pozorováním přírody a rozumem dojít k poznání existence Boha, avšak o jeho podstatě se dozvídáme pouze z křesťanského zjevení:

<sup>251</sup> Srov. Justin: *Dialogus cum Tryphone* 56,4.

<sup>252</sup> Justin: *Apologia* I,22,2. Překlad podle: GANDOLFO: *op.cit.*,68. Srov. také: *Dialogus cum Tryphone* 61,2.

<sup>253</sup> Justin: *Apologia* I,63,10. Překlad podle: GANDOLFO: *op.cit.*, 114.

<sup>254</sup> Srov. také: *Dialogus cum Tryphone* 56,11; 128,3.

<sup>255</sup> Tamtéž, 23,2. Překlad podle: GANDOLFO: *op.cit.*, 70. Srov. také: Justin: *Apologia* I,21,1.

*„Křesťané však odvozují svůj původ od Pána Ježíše Krista. O něm se v Duchu svatém vyznává, že je Syn Boha nejvyššího; pro spásu lidí sestoupil z nebe, zrodil se ze svaté Panny bez oplodnění, nezrušitelně přijal tělo a zjevil se lidem, aby je povolal z polyteistického bludu“.*<sup>256</sup>

Pro Kristovo božství svědčí jak titul „Syn Boha nejvyššího“, tak skutečnost, že musel sestoupit z nebe, kde přebýval, aby jej lidé mohli spatřit. V něm však také vidí Boha Otce, jehož zjevitelem se tímto způsobem stal.<sup>257</sup>

Ještě důsledněji než Justin a Aristides, se o božství Logu a jeho esenciální jednotě s Otcem, vyjadřuje Athenagoras. Podobně jako Justin rozlišuje dvě úrovně existence Slova. Nejdříve Logos věčně přebývá v samotném Bohu a je prakticky identický s jeho intelektem (νοῦς): „... Bůh, který je od počátku věčný rozum, měl v sobě Slovo, protože Bůh je navěky rozumný“. Ve druhé úrovni je pak Logos definován jako Prvorozený a Syn, který vychází z Otce jako jeho myšlenka (ἰδέα καὶ ἐνεργεία): „Je první zrození z Otce, ovšem ne stvořený... Zatímco všechny materiální věci byly beztvaré a nevymezené..., On vyšel, aby byl jejich ideou a uskutečněním“.<sup>258</sup> Věčně existující Logos tedy vychází z Boží mysli jako idea, aby dal řád celému stvoření, které se nachází v chaosu.<sup>259</sup> Plní tak funkci jakéhosi ideálního paradigmatu a současně prostředníka mezi stvořením a Bohem.<sup>260</sup> Evidentně inspirován platonismem, Athenagoras zřetelně rozlišuje Otce-původce a Syna-prostředníka, ovšem na druhé straně dosvědčuje jejich božskou jednotu:

*„Jím bylo vše stvořeno skrze Slovo, které z něho vychází a vše bylo skrze něj uspořádáno a je řízeno... Syn Boží je Otcovo Slovo ve smýšlení i působení, podle jeho obrazu a skrze něj bylo všechno stvořeno, neboť Otec a Syn jsou jedno a protože Syn je v Otci a Otec v Synu v jednotě a moci Ducha. Syn Boží je mysl a Slovo Otcovo.“*<sup>261</sup>

<sup>256</sup> Aristides: Aplogie 15,1, (=Sources Chretiennes, Aristide: Apologie).

<sup>257</sup> „A oni (křesťané) jsou ti, kdo našli pravdu víc než všechny národy země, neboť poznávají Boha jako stvořitele a demiurga všeho v jednorozeném Synu a Duchu svatém...“. Aristides: Aplogie 15,3, (=Sources Chretiennes, Aristide: Apologie).

<sup>258</sup> Athenagoras: Presbeia ton christianon 10,5, (= Sources Chretiennes, Athenagore: Supplique au sujet des chretiens et sur la resurrection des morts).

<sup>259</sup> S koncepcí Logu uspořádávajícího celý svět se můžeme v řecké filosofii setkat častěji, např. u Platona, Plutarcha, ale i Filóna.

<sup>260</sup> Srov. MORESCHINI: op.cit.,79–81.

<sup>261</sup> Athenagoras: tamtéž 10,1–2.

Při popisu vnitrobožských vztahů používá obraty popisující vzájemné přebývání Syna a Otce v sobě navzájem, čímž prakticky jako první teolog explicitně hovoří o tajemství trinitární perichoreze.<sup>262</sup>

První apologeté tedy vykreslují obraz Syna - Logu, který věčně a imanentně existuje v Otci (λογος ενδιαθετος) jako jeho mysl či moudrost a který je úkonem Otcovy vůle poslán, vysloven (λογος προφορικος), aby zjevil tajemství Boha samého, vnesl řád do stvoření a dal lidem nový život (spásu).

## 4.2 BOŽSTVÍ DUCHA SVATÉHO

Novozákonní zjevení dosáhlo svého vrcholu v seslání Ducha svatého, poslaného Otcem i Synem. Jasně odlišení tohoto poslání od poslání Syna v novozákonní době, svědčí o odlišné osobě Ducha svatého, jakožto Boha. Prvotní křesťanská komunita učinila zkušenost s jeho tajemným působením, která ji vedla k tomu, že jej neoddělovala od ostatních Božích osob a vyznává Ducha spolu s Otcem a Synem. Od svého velikonočního příchodu Duch svatý už církev neopouští, přebývá v ní a tato jeho přítomnost se projevuje různorodou zkušeností křesťanů s jeho působením. On je především dárce nového života, tím, kdo proměňuje lidská srdce a přivádí k Otci skrze Ježíše Krista. Je také původcem prorockých a charismatických darů, stejně jako jednoty církevního společenství založené na hierarchickém řádu. A tak více než reflexi o Duchu svatém nám apoštolští otcové sdělují svou vlastní zkušenost s Duchem ve své době.<sup>263</sup>

Předpokladem a výchozím bodem působení Ducha v církvi je jeho příchod, jak to vyznává Klement ve svém listě:

*„Což nemáme jednoho Boha a jednoho Krista a jednoho Ducha milosti vylitého na nás? A není jedno povolání v Kristu?“<sup>264</sup>*

Již v tomto výroku je Duch postaven na stejnou rovinu s Bohem a Kristem, z čehož je patrné, že autor měl vysoké mínění o jeho statutu, který je vlastní všem třem osobám současně, třebaže na druhou stranu neopomene zdůraznit jedinstvo (jedinečnost) a tedy i odlišnost každé z nich. K tomuto poznání je ovšem možno dojít až po seslání, vylití Ducha, který se tak projevuje jako třetí božská osoba a na viditelné rovině završil zjevení

<sup>262</sup> Srov. POSPÍŠIL Ctirad Václav: Jako v nebi, tak i na zemi, Praha: Krystal OP, 2007, 253.

<sup>263</sup> Srov. BOBRINSKOY: op.cit., 198.

<sup>264</sup> První list Klementův 46,6, (= Sources Chretiennes, Clement de Rome: Epitre aux Corinthiens), Překlad podle: DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 85.

Trojediného. Toto zjevení ovšem není pouhá komunikace nějaké spirituální nauky, ale živé společenství, které se stále děje, vždyť Klement říká, že oni mají Boha, Krista i Ducha právě teď, a že Duch byl vylit „na nás“, to je současné křesťany, nikoliv pouze apoštoly ve večeradle. On tedy v církvi stále působí a je zdrojem veškerého nadpřirozeného života církve, to je skutečnou milostí.<sup>265</sup> Volá věřící ke Kristu, ke skutečnému životu a vede je k pokoji a svornosti.<sup>266</sup> Podle Klementa Duch také zkoumá skrytá zákoutí našeho nitra a není mu skryto nic z našich myšlenek a úvah, a to je jistě schopnost, kterou nemá nikdo, než Bůh.<sup>267</sup>

Také Ignác z Antiochie klade osobu Ducha na stejnou úroveň s Otcem a Synem:

*„Bud'te poddáni episkopovi a sobě navzájem, jako Ježíš Kristus v těle svému Otci a apoštolové Kristu i Otci i Duchu, pro sjednocení tělesné i duchovní.“<sup>268</sup>*

Křesťané mají tedy prokazovat Duchu stejnou úctu a poslušnost jako ostatním dvěma božským osobám, jak to podle svědectví Nového zákona dělali sami apoštolové. Adresáti si mohou být jisti, že když prokazují poslušnost svým představeným, prokazují ji samotnému Bohu, protože oni sami byli na svá místa ustanoveni Duchem svatým, podle Boží vůle.<sup>269</sup> Lidé se totiž mohou přirozeně mýlit, avšak Duch Boží nikdy:

*„A i když mě někteří chtěli podle těla oklamat, Duch, který je od Boha, se oklamat nedá. Neboť poznal, odkud jde a kam míří a prokázal věci skryté.“<sup>270</sup>*

Ignác se zde zřejmě nechal inspirovat Ježíšovým výrokem z Janova evangelia o Duchu, o němž člověk neví, odkud přichází a kam směřuje.<sup>271</sup> Duch sám to však ví – je od Boha a proto je neomylný a vše odhalující.

Poněkud komplikovanou a nejasnou nauku o Duchu svatém obsahuje Hermův pastýř. Jeho autor líčí podobenství o vinici, ve kterém vystupuje Pán, jeho milovaný syn a služebník.<sup>272</sup> Za své vzorné skutky byl služebník povýšen do hodnosti syna a stal se tak

<sup>265</sup> „Tak se všem dostalo hlubokého a hojného pokoje a neukojitelné touhy po dobrém konání a na všechny se vylévala plnost Ducha svatého.“ První list Klementův 2,2. DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 66.

<sup>266</sup> První list Klementův 22,1–2; 63,2.

<sup>267</sup> První list Klementův 21,2–3.

<sup>268</sup> Ignác Magneským XIII, 2, (=Sources Chretiennes, Ignace d'Antioche: Lettres). Překlad podle: DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 125.

<sup>269</sup> Ignác Filadelfským - úvod.

<sup>270</sup> Ignác Filadelfským VII, 1, (=Sources Chretiennes, Ignace d'Antioche: Lettres). Překlad podle: DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 133.

<sup>271</sup> Srov. J 3,8.

<sup>272</sup> Srov. Pastýř Hermův 5. podobenství 2,1–11, (= Sources Chretiennes, Hermas: Le Pasteur).



spolu s ním spoludědicem. V následném výkladu je syn ztotožněn s Duchem svatým a služebník se Synem Božím, jež se stal spoludědicem (συγκληρονομος) Ducha (κληρονομος) pro své zásluhy v dějinách spásy.<sup>273</sup> Do božské sféry tedy vstoupil až v určitém časovém okamžiku, po vykonání svého díla. Podle této koncepce by byl tedy Duch svatý primárnější než Kristus, protože preexistoval u Otce a všechno stvořil. Ve svůj čas vstoupil do těla „Služebníka“, který s ním tak úzce spolupracoval a spolupůsobil, že se stal jeho společníkem (κοινωνov):

*„A slyš, jak se Pán poradil se svým synem a se slavnými anděly o služebnickově dědictví: Ducha svatého, který byl dříve, který stvořil všechno stvoření, ubytoval Bůh v těle, v kterém se mu zachtělo. A toto tělo, v němž přebýval Duch svatý, krásně Duchu sloužilo, chodilo v šlechetnosti a čistotě, a vůbec nijak Ducha neposkvrnilo. A protože krásně a čistě obcovalo, lopotilo se spolu s Duchem a spolupůsobilo v každé věci, a jednalo silně a zmužile, bylo vzato za společníka Ducha svatého. Bohu se totiž líbila cesta tohoto těla, neboť se na zemi neposkvrnilo, majíc Ducha svatého.“<sup>274</sup>*

Text je poněkud nepřehledný a složitý, v rukopisech velmi porušený a proto jeho interpretace zůstává stále předmětem dohadů.<sup>275</sup> Tak, jak jej máme dnes k dispozici by se dal shrnout asi takto: Ježíš je považován za člověka, kterého si Bůh vyvolil za vlastního, ve kterém božství či Duch Boží přebývá a který, poté co byl vyzkoušen, byl Bohem adoptován a obdařen mocí a vládou. Tato christologie by se jistě dala snadno definovat jako adopcionistická, ovšem bez znalosti kontextu je možno stejný závěr vyvodit i z některých pasáží Nového zákona. Například apoštol Petr ve Skutcích prohlašuje: „*At tedy všechen Izrael s jistotou ví, že toho Ježíše, kterého vy jste ukřižovali, učinil Bůh Pánem a Mesiášem*“ (Sk 2,36). A Otcova slova při Ježíšově křtu, prohlašující ho za milovaného Syna, dokonce používali ebionité jako argument pro své učení, že Ježíš byl člověk obdařený zvláštní mocí Ducha.<sup>276</sup> Přesto však tato tvrzení nejsou v přímém rozporu s ortodoxní naukou o Trojici. Jak novozákonní pisatelé, tak autor Pastýře, se totiž aktuálně pohybují na jevové rovině postupného narůstání poznání identity jednotlivých božských osob v Novém zákoně. Vždyť v Ježíšově příběhu, tak jak jej můžeme číst, poznání jeho

<sup>273</sup> Srov. tamtéž 5. podobenství 5,2–5.

<sup>274</sup> Srov. tamtéž 5. podobenství 6,4–6, (= Sources Chretiennes, Hermas: Le Pasteur). Překlad podle: DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 236.

<sup>275</sup> Podle některých názorů byla interpretace podobenství v původním textu záměrně porušena těmi, kteří popírali Kristovo božství nebo přímo nauku o Nejsvětější Trojici. Srov. PRUŽINSKÝ: op.cit., 361.

<sup>276</sup> Tento výrok je již novozákonní tradicí chápán jako interpretace 2. žalmu: „*Přednesu Hospodinovo rozhodnutí. On mi řekl: Ty jsi můj syn, já jsem tě dnes zplodil*“ (Ž 2,6).

božského statutu ze strany lidí postupně rostlo až do svého vyvrcholení, kdy došlo k jeho plnému odhalení a to právě pod vlivem Ducha svatého, jak o tom svědčí Petr o Letnicích. Skutečná hereze adopcianismu by však hrozila jen tehdy, pokud bychom zůstali striktně a pouze na zmíněné jevové rovině příběhu, což se však v tomto případě neděje. Autor na jiných místech jasně hovoří o Kristu v termínech, svědčících o jeho božství, např. v devátém podobenství je symbolicky ztotožněn se „*starou skálou a novou bránou*“, skrze niž lidé vcházejí do Božího království (viz. výše, bod 4.1.). Jeho božství, jakožto ontologická danost, je tak preexistencí u Otce potvrzeno: „*Syn Boží je starší než všechno stvoření, takže byl sám rádcem Otci při jeho stvoření – a proto je starý.*“<sup>277</sup>

Pro pneumatologii Hermova pastýře je dále charakteristický popis jeho činnosti v jednotlivci i společenství věřících tak, jak byla v tu dobu konkrétně zakoušena. Specifickým způsobem je akcentována zvláště Pavlova myšlenka o přebývání Ducha svatého v lidském těle jako v chrámě.<sup>278</sup> Tento Duch jako by v člověku žil svým vlastním životem a má své vlastní charakteristiky jako pravdivost, čistotu, jemnost.<sup>279</sup> Pokud věřící žije spravedlivě, raduje se, naopak nemá rád špatnost, hněv a smutek, v tom případě je zarmoucen a odchází.<sup>280</sup> Jedná tedy jako samostatná osoba božskou mocí a je také tím, kdo inspiruje proroky v církevní obci:

*„Přijde-li tedy člověk, který má božského Ducha do shromáždění spravedlivých mužů, kteří mají víru božského Ducha, a vznáší se prosba k Bohu ve shromáždění mužů, tu posel prorockého Ducha, spočívající v něm, člověka naplňuje, a člověk naplněný Duchem svatým promlouvá ke shromáždění, jak chce Pán. A tak je Duch božství zjevný. A to je moc Ducha božství Páně.“*<sup>281</sup>

Těsná blízkost termínu božství u Ducha (το πνευμα της θεοτητος) naznačuje jeho personální a božskou povahu, třebaže to z těchto textů nelze jednoznačně vyvodit. Jeho přítomnost je popsána výlučně jeho funkcí v církevním shromáždění. Je to Duch svatý, kdo působí víru (je jejím dárcem) a kdo zjevuje Boží vůli. Vždyť v proroku obdařeném prorockým charismatem hovoří Bůh sám.<sup>282</sup> Dalo by se tedy říci, že Duch je zde tím, kdo

<sup>277</sup> Pastýř Hermův 9. podobenství 12,2, (= Sources Chretiennes, Hermas: Le Pasteur). Překlad podle: DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 257. Taktéž: „*Syn Boží nezaujímá místo služebníka, ale místo veliké moci a panování*“. Tamtéž 236.

<sup>278</sup> Srov. 1 K 3,16; 6,19.

<sup>279</sup> Srov. Pastýř Hermův 3. příkaz 1; 5. příkaz 1,2–3.

<sup>280</sup> Srov. tamtéž 5. příkaz 1; 10. příkaz 1,2; 2,1–5; 3,1–4.

<sup>281</sup> Srov. tamtéž 11. příkaz 9–10, (= Sources Chretiennes, Hermas: Le Pasteur). Překlad podle: DRÁPAL, SOKOL, VARCL: op. cit., 224.

<sup>282</sup> Srov. 1 K 14,24–26. 37.

zpřítomňuje Boha jako takového. Není v církvi přítomný proto, aby se lidé zabývali jeho přítomností (statutem či vlastnostmi), ale je zde proto, aby umožňoval (dával) přítomnost někomu jinému – liturgickou, sakramentální, ekleziální přítomnost Otce a Syna.<sup>283</sup> Duchu tak není vlastní nic jiného, než to, co je čistě božské.<sup>284</sup> Je to prostě „*Duch božství*“.

Specifickou pneumatologii rozvíjí ve své apologii Justin, třebaže se o Duchu svatém zmiňuje málo, podle potřeby při argumentaci. Ve většině případů jej nazývá „prorocký Duch“, protože byl privilegovaným inspirátorem starozákonních proroků, skrze něž Bůh zjevuje svou vůli a předem oznamuje události Nového zákona:

*„Vskutku to, co bylo neuvěřitelné a považováno za nemožné u lidí, to, co se stane Bůh předpověděl skrze prorockého Ducha, aby nebylo možno odmítnout uvěřit až se tak stane, ale aby se věřilo, protože to bylo prorokováno“.*<sup>285</sup>

Kromě této vnější profetické úlohy, Duch také vstupuje do dějin spásy, kde působí spolu se Slovem. Ze všech pneumatických událostí Nového zákona se pak Justin věnuje pouze panenské početí.<sup>286</sup> Zdá se však, že neměl jasnou představu o přirozenosti a osobním statutu Ducha, protože občas zaměňuje obě osoby a připisuje Duchu ty funkce, které přidělil Synu.<sup>287</sup> Pro analýzu Justinovy pneumatologie jsou proto nejdůležitější ta místa, kde hovoří o všech třech osobách Trojice současně. Především se jedná o obřad křtu, kde má Duch svatý již své pevné místo v křestní formuli (viz. bod. 2.1.2.2.), stejně jako v eucharistické modlitbě.<sup>288</sup> Liturgicky je tedy Duch vyznáván a oslavován jako božská osoba a je mu proto v církvi prokazována stejná úcta jako Otci a Synu, podle pravidla *lex orandi – lex credendi*:

*„...víme, že On (Ježíš Kristus) je Syn pravého Boha a jeho uctíváme na druhém místě a na třetím místě prorockého Ducha“.*<sup>289</sup>

Stejně jako chvála a díkyvdání:

<sup>283</sup> PONNOU-DELAFFON Andre-Marie: K teologii Ducha svatého, in: SALVE 3–4 (2006) 86.

<sup>284</sup> Srov. DURXELL F. X.: *L'Esprit du Pere et du Fils*, Paris: Médiaspaul, 1989, 36.

<sup>285</sup> Justin: *Apologia* I,33,2. Překlad podle: GANDOLFO: op.cit., 80. Srov. také: 32,2,8; 39,1; 40,1; 41,1; 42,1; 61,8.

<sup>286</sup> Srov. tamtéž 33.

<sup>287</sup> Srov. např. Justin: *Apologia* I,33,6; 38,1.

<sup>288</sup> „*Poté jsou tomu, kdo předsedá shromáždění bratří, přineseny chléb a kalich vody a zředěného vína; on je vezme, pronáší chválu a slávu Otci všeho stvoření ve jménu Syna a Ducha svatého a vzdává díky, abychom byli od Něj těchto darů hodni*“. Tamtéž 65,3. Překlad podle: GANDOLFO: op.cit., 117.

<sup>289</sup> Tamtéž 13,3. Překlad podle: GANDOLFO: op.cit., 57.

*„Za všechno dobré, co přijímáme, děkujeme Stvořiteli všeho skrze jeho Syna a Ducha svatého.“<sup>290</sup>*

V souladu s tradicí Justin uznává třetí, reálně odlišnou osobu Trojice, avšak nenabízí žádnou propracovanou pneumatologii, stejně jako další z apologetů Aristides:

*„...A oni (křesťané) jsou ti, kdo našli pravdu víc než všechny národy země, neboť poznávají Boha jako stvořitele a demiurga všeho v jednorozeném Synu a Duchu svatém a jiného boha kromě tohoto nechtí.“<sup>291</sup>*

Podobně jako Justin, umisťuje i on úlohu Ducha (stejně jako Syna) do oblasti stvoření a vlády nad světem. Celou pravdu o vzniku kosmu a člověka, kterou nebyli schopni odhalit jakožto řečtí filosofové, si doplnili coby křesťané a pozorní čtenáři Písma.<sup>292</sup> O něco málo dále jde pak ve své pneumatologii Athenagoras. Ani on však není ještě schopen jasně rozlišit funkce Ducha a Logu:

*„... nejsme ateisté, kteří uznáváme a pevně věříme, že je to Bůh, kdo uspořádal všechny věci skrze Logos a udržuje je v bytí svým Duchem.“<sup>293</sup>*

Stejně jako jeho předchůdci označuje třetí božskou osobu nejčastěji termínem prorocký Duch:

*„Do této úvahy patří také prorocký Duch: Pán totiž říká: ustanovil mě jako počátek svých cest pro své skutky. Dosvědčujeme, že vskutku ten samý Duch svatý, který inspiroval proroky, je emanací Boha, který z něj vyzařuje a zjevuje se jako paprsek slunce.“<sup>294</sup>*

Když se Athenagoras svým posluchačům snaží přiblížit, kým je tento Duch, pomáhá si slovy Písma. Jeho originalita zde ovšem spočívá v tom, že na tuto božskou osobu vztahuje slova moudrosti ze známé osmé kapitoly knihy Přísloví, která jsou obvykle aplikována na Krista.<sup>295</sup> Stejně tak termín „emanace“ (απορροια) je biblický a opět se týká moudrosti.<sup>296</sup>

<sup>290</sup> Tamtéž 67,2. Překlad podle: GANDOLFO: op.cit., 118.

<sup>291</sup> Aristides: Apologie 15,3. (= Sources Chretiennes, Aristide: Apologie).

<sup>292</sup> Srov. např. Gn 1,1–2; 2,7; J 1,1–3.

<sup>293</sup> Athenagoras: Presbeia ton christianon 6,2. Taktéž 5,3, (= Sources Chretiennes, Athenagore: Supplique au sujet des chretiens et sur la resurrection des morts).

<sup>294</sup> Tamtéž 10,4.

<sup>295</sup> Srov. Př. 8,22.

Zdá se tedy, že tento autor chápal funkci Ducha ani ne tak v jeho mocném působení, jako spíše princip Božího poznání a vědění, který se sděluje lidem skrze proroctví.

Analyzovat nauku o Duchu svatém u apoštolských otců a prvních apologetů je poměrně obtížné, protože žádný z nich se systematicky této třetí božské osobě nevěnuje. Mluví o něm především tak, jak vnímají jeho přítomnost a působení v církvi a v každém jednotlivém věřícím. V tom případě mu ovšem neváhají připisovat ty charakteristiky, které může mít pouze Bůh sám, jako je vševědoucnost, preexistence či osobní charakter. Druhým pneumatologickým okruhem jsou ta místa, kde je v argumentaci Duch bezprostředně zmíněn společně s Bohem Otcem a Synem. Buď se jedná o popis liturgického slavení nebo užití trojiční formule podle potřeby tak, jak ji autoři převzali a znali z tradice.

Poněkud nejasná a sporná ovšem zůstává metafyzická otázka vztahu mezi Synem a svatým Duchem. Již u apoštola Pavla se objevují dvojznačná a nepřesná vyjádření, která mohou vést k dojmu, že dostatečně nerozlišoval mezi Duchem a vzkříšeným Kristem.<sup>297</sup> Stejným způsobem nás pak mohou znepokojovat již zmíněné texty Justina a Hermova pastýře.<sup>298</sup> Zdá se, že v jejich chápání bylo to samé, říci, že Ježíš byl počat skrze Ducha svatého (v souladu s evangelistou Lukášem) nebo, že Duch přijal tělo z Panny Marie v jeho osobě. Jako by byl Duch před vtělením a Ježíš Kristus plný Ducha jeden a ten samý subjekt. Nejedná se o nepodstatný problém, protože podobné pojetí se o pár desítek let později vyskytne také u dalšího apologety Theofila z Antiochie, kterému se zdá, že „*není podstatné říkat, zda proroci byli inspirováni Duchem nebo osvíceni Slovem, protože Logos je Duch Boží*“.<sup>299</sup>

Při analýze tohoto problému je třeba vzít v úvahu širokou škálu významů termínu πνευμα. V přeneseném významu se může jednat jak o dech života, božskou inspiraci, tak o božího ducha nebo duchovní bytí jako takové.<sup>300</sup> Jeho konkrétní smysl závisel na kontextu a autorově úmyslu; chtít jej přesně vymezit by tedy mohlo být poměrně zavádějící. Navíc již víme, jak obtížné bylo pro první křesťanskou generaci, vyjádřit svou zkušenost s přítomností Ducha svatého v jejich středu. Není možné si jeho tajemství uvědomit tak,

<sup>296</sup> „Je dechem Boží moci, čirým výronem slávy Všemohoucího; proto nic poskvrněného se do ní nevloudí.“ (Mdr 7,25).

<sup>297</sup> Srov. např. 2 K 3,16–17; Ř 8,9. 14–15.

<sup>298</sup> „Je tedy možno myslet, že Duch a Boží moc nejsou nic jiného, než Logos, jež je také prvorozený Boží... A byl to tento Duch, který když vstoupil do Panny a zastínil ji, tak ona počala nikoliv skrze spojení, ale z moci Boží.“ Justin: Apologia I,33,6. „Ducha svatého, který byl dříve, který stvořil všechno stvoření, ubytoval Bůh v těle, v kterém se mu zachtělo. A toto tělo, v němž přebýval Duch svatý, krásně Duchu sloužilo, chodilo v šlechetnosti a čistotě, a vůbec nijak Ducha neposkvrnilo. Pastýř Hermův 5. podobenství 6,5.

<sup>299</sup> Srov. Theofil z Antiochie: Autolykovi II,10.

<sup>300</sup> πνευμα, in: LIDDELL, SCOTT: op. cit., 1424.

jak je možné si uvědomit tajemství Krista a jím zjeveného Otce. Podle novozákonního svědectví je Duch tím, kdo umožňuje příchod a vyznání Ježíše Krista jako Pána<sup>301</sup> a zůstává s ním úzce spojen po celou dobu jeho pozemského působení. Duch svatý je tedy nejdříve tím, kdo umožňuje teologii a vyznání víry v Ježíše Krista a teprve potom může být i on sám „předmětem“ určité teologické reflexe.<sup>302</sup>

Jak již bylo zmíněno, v celém Novém zákoně se Duch vždy vyskytuje v těsné blízkosti Syna, ovšem vždy bez smíšení (ztotožnění) a také bez oddělení. Užití této negativní terminologie nám jasně říká, jak nedostačující jsou slova, kterými se naši autoři snaží popsat živoucí spojení, které existuje mezi božskými osobami. Bude to trvat zhruba ještě dvě století, než se v době velkých starověkých koncilů vytvoří adekvátní pojmový aparát k vyjádření zmíněné relace.<sup>303</sup> Pokud tedy v centru zájmu apoštolských otců a apologetů stojí především osoba Ježíše Krista, tak až po vyjasnění otázek týkajících se jeho statutu, bude možné plněji uchopit tajemství Ducha svatého, protože jen On (Ježíš Kristus) je zjevitelem celé Trojice.<sup>304</sup>

#### 4.3 LIMITY – SUBORDINACIANISMUS

Jak z textů uvedených v této kapitole vyplývá, Ježíšovo učení a svědectví o povaze Boha jako Otce a jeho vlastní implicitní statut jakožto Syna, se stalo prvním výchozím bodem teologické reflexe apoštolských otců i apologetů, když postulují koncept Boha tak, jak se v Kristu a Duchu svatém zjevil. Vztah Syna k Otci (a posléze Ducha k nim oběma), ovšem vyvolával otázku, která se v následujících dvou staletích, stala stěžejní pro křesťanské teologické myšlení: Jak může být Bůh jeden, když víra vyznává a vyžaduje božský statut také pro Syna a Ducha? Dvě pevná ekvivalentní tvrzení církve se zde sbíhala a zdálo se, že se vzájemně vylučují. Náznaky tohoto problému se nacházejí již v Novém zákoně<sup>305</sup>, spolu s tendencemi určitým způsobem podřazovat Syna Otci.<sup>306</sup> Asi největší sklon k tomuto způsobu řešení naznačené otázky nacházíme u Justina:

<sup>301</sup> Srov. Lk 1,35; 1 K 12,3.

<sup>302</sup> PONNOU-DELAFFON Andre-Marie: K teologii Ducha svatého, in: SALVE 3–4 (2006) 84.

<sup>303</sup> Srov. BOBRINSKOY: op.cit., 200–201.

<sup>304</sup> Srov. POSPÍŠIL Ctirad Václav: Jako v nebi, tak i na zemi, Praha: Krystal OP, 2007, 293.

<sup>305</sup> „My přece víme, že je jediný Bůh Otec, od něhož je všechno, a my jsme tu pro něho, a jediný Pán Ježíš Kristus, skrze něhož je všechno, i my jsme skrze něho.“ (1 K 8,6) Srov. také např. Sk 17,24–29; Ga 3,20; F 2,6–11.

<sup>306</sup> Srov. např. 1 Tm 2,5–6; 1 K 15,24; J 14,28.

*„Jeho Syn, a jen on je právem nazýván „Syn“, Logos s ním koexistující před stvořením a zrozený, když na počátku skrze něj stvořil a uspořádal všechny věci, je nazýván Kristus, protože byl pomazán a Bůh vše učinil jeho prostřednictvím“.*<sup>307</sup>

Zdá se, že autor má za to, že Logos získal svou faktickou, vnější identitu pouze v závislosti (kvůli) na stvoření světa a vládou nad ním. Jako by mu teprve jeho osobní funkce zjednávaly i osobní existenci.<sup>308</sup> Stal se božskou osobou, ale podřízenou Otci a následující až po něm, stejně jako Duch:

*„Dokážeme, že oprávněně uctíváme toho, který se nám stal učitelem této nauky a proto byl také zrozen, Ježíš Kristus... On je Syn pravého Boha a jeho uctíváme na druhém místě a na třetím místě prorockého Ducha“.*<sup>309</sup>

Rozhodující ovšem je, v jakém smyslu je Otcova priorita vzhledem k Synu (a Duchu) chápána. Autor na základě stejné úcty, podtrhuje rovnost mezi Otcem, Synem a Duchem,<sup>310</sup> což ovšem neznamená rovnost v každém ohledu. To, že jsou si všechny osoby Trojice rovny, co do božské důstojnosti, nevylučuje jejich rozdílné funkce a neznamená to, že je mezi nimi naprostá identita. Vždyť Otec je bez původu a proto mu náleží určitá priorita vzhledem k Synu, Syn od Otce pochází a tak je vůči němu v tomto smyslu druhou osobou. Duch pak vychází od Otce i Syna, a proto je možno ho obdobně chápat jako třetí osobu Trojice.<sup>311</sup> Tím, že Justin na jedné straně rozlišuje pořadí osob v imanentní Trojici a současně nepopírá božství Syna a Ducha<sup>312</sup>, nelze jeho nauku považovat za bludnou.

Myšlenka, že Logos byl vysloven, jakožto nástroj stvoření, je ovšem charakteristická i pro ostatní apologety tohoto období.<sup>313</sup> Evidentně byli ovlivněni platónským konceptem boha, coby absolutně transcendentního a odděleného od světa do takové míry, že má

<sup>307</sup> Justin: Apologia II, 6. Překlad podle: GANDOLFO Guido: S. Giustino: Le due apologie, Roma: Edizioni Paoline, 1983, 130.

<sup>308</sup> Srov. QUASTEN: tamtéž 186.

<sup>309</sup> Justin: Apologia I, 13,3. Překlad podle: GANDOLFO: op.cit., 57. Taktéž: „A první moc po Bohu, Otci a Pánu všeho, je Logos, jeho Syn“. Tamtéž 32,10.

<sup>310</sup> Stejným způsobem potvrdili božství Ducha svatého otcové na Prvním konstantinopolském koncilu r. 381, kdy šlo o to, vyhnout se spornému výrazu „*homóiosios*“ a přitom jeho pravé božství vyjádřit: „...s Otcem i Synem je zároveň uctíván a oslavován...“

<sup>311</sup> Srov. POSPÍŠIL Ctirad Václav: Jako v nebi, tak i na zemi, Praha: Krystal OP, 2007, 245.

<sup>312</sup> Srov. např. Justin: Apologia I, 63,10.

<sup>313</sup> „Jím bylo vše stvořeno skrze Slovo, které z něho vychází a vše bylo skrze něj uspořádáno a je řízeno...“. Athenagoras: Presbeia ton christianon 10,1.

zapotřebí prostředníka, aby s ním vůbec mohl komunikovat. Tím je právě Logos, který tvoří svět a hovoří k Adamovi v ráji.<sup>314</sup>

Dále je třeba si uvědomit, že přednicejší církevní autoři neměli k dispozici jasnou teologickou terminologii, která by jim umožnila jasně rozlišovat, kdy se jedná o Ježíšovo lidství a kdy o jeho božství. A božství Ducha svatého se začíná plně odhalovat až v souvislosti a závislosti na pochopení Ježíšova příběhu a vyjasnění jeho statutu.

Pro apoštolské otce je v této souvislosti typický termín „služebník“, kterým je Ježíš označován v nejrůznějších souvislostech. Obsahují ho například obě modlitby slavení eucharistie popsané v Didache:

*„Děkujeme ti, Otče náš, za svatou révu – Davida tvého služebníka, se kterou jsi nás seznámil skrze Ježíše svého služebníka; tobě sláva navěky“. Pak o nalámaném chlebu: „Děkujeme ti, Otče náš, za život a poznání, s nímž jsi nás seznámil skrze Ježíše svého služebníka; tobě sláva navěky“.*<sup>315</sup>

Podle těchto formulací je Ježíš někým, kdo je na Bohu zcela závislý a naprosto podléhá jeho vůli, stejně jakýkoliv jiný pozemský služebník svému pánu. Autoři zde ovšem pouze přejali Ježíšovo vlastní sebepochopení v době jeho pozemského působení, jak ho mohli vyčíst z Nového zákona:

*„Tak jako Syn člověka nepřišel, aby si dal sloužit, ale aby sloužil a dal svůj život jako výkupné za mnohé“ (Mt 20,28).*

Kristus se po dobu svého pozemského života opravdu nechoval jako světský panovník, jako „božstvo“, které sestoupilo mezi smrtelníky podle pohanských představ, ale vzal na sebe roli služebníka. Tím ovšem nepřestal být sám sebou, nezřekl se své vlastní božské identity, jen ji ukryl za dobrovolné ponížení a poslušnost, skrze které uskutečnil dílo naší spásy. Jedná se tedy o archaickou christologii kenoze Božího Syna<sup>316</sup>, kterou zde apoštolští otcové používají, když chtějí vyjádřit jeho vztah k Otci, nikoliv o popření jeho autentického božského statutu.

<sup>314</sup> BOSIO G., COVOLO E., MARITANO M.: Introduzione ai padri della chiesa Sedili I e II, Torino: Societa editrice internazionale, 1990, 158.

<sup>315</sup> Didache 9,2–3; Srov. taktéž: 10,1–3; První list Klementův 59,4; Umučení Polykarpovo 14,3.

<sup>316</sup> „Způsobem bytí byl roven Bohu, a přece na své rovnosti nelpěl, nýbrž sám sebe zmařil, vzal na sebe způsob služebníka, stal se jedním z lidí“ (F 2,6–7).



## ZÁVĚR

V dochovaných spisech církve 2. století, ještě nenacházíme systematickou trojiční teologii. Autoři bezprostředně reagují na aktuální potřebu či problém církevní obce a v té souvislosti se také nesystematicky dotýkají i trojičního tajemství. Od apoštolů převzali poklad víry, který jako dobří správcové uchovávají a na základě vlastní praxe a reflexe, dále rozšiřují. Při svých argumentacích se často odvolávají na Písmo, zvláště Nový zákon a teologii sv. Pavla. V centru jejich pozornosti je samozřejmě Ježíš, ten, kterého Bůh povýšil a učinil Pánem a Mesiášem (Sk 2,36). A je to ten samý Ježíš z Nazareta, který žil stejný život jako oni, který trpěl, byl ukřižován, zemřel a byl vzkříšen z mrtvých. Již od počátku církve si byli věřící vědomi toho, že tato událost ponížení a povýšení není jen osobní historií Syna, který se pokořuje a povstává k životu, ale také historií Otce, který jej vydal a který mu dává nový život a historií Ducha odevzdaného na kříži jež se rozlil do církve v den Letnic. Zvěstovat „Ježíš je Pán“, jak to apoštolští otcové a apologeté horlivě činí, tedy znamená zvěstovat vykupitelské dílo celé Trojice.

Formou, kterou se ona Trojiční historie komunikuje dalším generacím křesťanů je vyprávění. Bez jakýchkoliv složitostí a intelektuálních nároků, je prostě a jednoduše vyprávěno, jak Bůh jedná a zjevuje sám sebe. Je sdělováno těm, kteří jsou ochotni naslouchat, jak Trojice vstupuje do dějin a mění je v dějiny spásy. V liturgickém úkonu křtu, v Symbolonu, v apologetické argumentaci i v každodenní praxi víry se setkáváme s vyprávěním trojičních dějin spásy pro nás. Je to historie Otce, kterému je přiznán zdrojový a eschatologický primát nade všemi věcmi, historie Syna hmatatelná v tělesné realitě Pánova života, a historie Ducha, otevřená k prostoupení přítomnosti církve i budoucího života.<sup>317</sup> Můžeme identifikovat tři hlavní mody, kterými Trojice vstupovala do historie konkrétních lidí:

### 1. Liturgie

Společné slavení tajemství víry je v církvi doloženo od samého počátku její existence. Křesťané se scházeli ke společné modlitbě a lámání chleba.<sup>318</sup> Tato fundamentální, životodárná činnost církve je dostatečně doložena i ve spisech apoštolských otců. Explicitní trojiční formulí v rámci eucharistie však nalézáme pouze u Justina, který se snaží co nejvěrněji a nejpravdivěji vyložit, co církev je a jak žije. Láskyplná jednota

<sup>317</sup> Srov. FORTE Bruno: *Trinita come storia*, Milano: Edizioni Paoline, 1985, 60–61.

<sup>318</sup> Srov. Sk. 2,42

shromážděné církve je však také výmluvným znamením jednoty Otce, Syna a Ducha svatého. Do tohoto společenství se vstupuje křtem, který je místem prvního setkání člověka s tajemstvím Trojice, protože jména jednotlivých božských osob jsou nad ním vyslovena ve chvíli ponoření do křestní vody. O této praxi existují velmi raná svědectví v Didache a Justinově první apologii. A snad právě pod vlivem trojičních liturgických modliteb došlo k postupnému rozšíření původní christologické formy kréda na deklaratorní trojiční symbolon, jak se nám zachoval z počátku 3. století.

## 2. Praktický život víry

Tajemství, které křesťané vyznávali v liturgii, jistě nebylo pouhým formálním konáním, bez vztahu k reálnému životu církevního společenství. Mezi ortodoxií a ortopraxí existovala úzká vazba, kdy jedno ovlivňovalo a obohacovalo druhé. Trojjediný Bůh, před kterým se nyní pokřtěný člověk nacházel, se stal výzvou k napodobování a integraci do vlastního života. Vztah lásky a naprostého sebevydání, který mezi sebou mají jednotlivé osoby Trojice se stává nepřekonatelným vzorem vztahů, které mají být i mezi těmi, kdo uvěřili. Jedním z nejvýmluvnějších znamení přítomnosti Trojjediného mezi křesťany, je pak jejich jednota, neboť odráží jednotu Otce, Syna a Ducha svatého. Tak se viditelná, pozemská církev stává ikonou neviditelné, nebeské skutečnosti, která je v ní tím podstatným, co v sobě ukrývá a nese. Její původ, vznik, budování, růst i cíl je dílem jednotlivých božských osob a jim také tato „stavba“ patří. Není to čistě lidský fenomén, třebaže má přirozeně lidskou strukturu i problémy.

## 3. Teologie

Autoři nepoužívají odborný teologický jazyk (ten ostatně v tu dobu ještě neexistoval), ani speciální terminologii. Mnoho výrazů je jednoduše převzato z Bible a běžného života tehdejší společnosti. Jejich jazyk je „ekonomický“, zaměřený na konkrétní dějiny a život okolo nich. Pojmy jako hypostasis, ousia, substantia či substientia teprve čekaly na svůj vstup do boje o podobu trinitárního dogmatu. Přesto však můžeme v dílech prvních otců, stejně jako v Písmu, nalézt hlavní linie pozdější trojiční nauky.

1. V souladu s novozákonním dědictvím se všichni pisatelé sub-apoštolské doby shodují ve svém ryzím monoteismu, sahajícímu až do dob Starého zákona. Bůh je zásadně jeden, zcela transcendentní a věčný, původce a vládce veškerého stvoření. On je dárce života,

moudrosti a spásy, která se uskutečňuje v souladu s jeho vůlí v dějinách. Když o něm hovoří, vyjadřují se převážně v kategoriích apofatické teologie.

2. Tento jediný, nepřístupný a neobsáhlý Bůh se dává poznat ve svém Synu a Duchu. Zvláště druhá božská osoba – Ježíš Kristus se nachází v centru pozornosti apoštolských otců i apologetů. Při popisu jeho identity upřesňují některé christologické tituly a formulují teze vypovídající o jeho božství:

- Syn Boží: je nejoblíbenějším Ježíšovým titulem většiny autorů. On je jediným autentickým Božím Synem zrozeným z Otce před stvořením světa. Jeho synovství má naprosto jedinečnou kvalitu, vychází z Božího nitra a zůstává s ním spojen nezrušitelným poutem. Jako Syn zjevuje v dějinách Otce a jejich láskyplný vztah.
- Bůh: je možno se setkat s tímto Ježíšovým explicitním označením svědčícím o vysoké christologii otců. Je založena na jednoduché úvaze nad skutečností, že v Ježíši Kristu se zjevuje Bůh sám a jelikož Bůh je jen jeden, pak i Ježíš musí být Bohem.
- Pán: zřejmě nejběžnější spojení s Ježíšovou osobou jako takovou. Na rozdíl od všech ostatních světských pánů je tento titul označením Kristova božství.
- Logos: i pro helénské myšlení pochopitelný prostředník mezi Bohem a lidmi. Vychází od Boha a on skrze něj komunikuje se světem.
- Velekněz: označuje nejen Ježíšovu funkci ve „svatých věcech“, ale je to i jeho věčná osobní identita.
- Kromě Kristovy preexistence a svrchované vlády nad veškerým vesmírem mu jsou připisovány charakteristiky jako: nezrozený, nečasový, neviditelný, netrpící.

3. Bezprostřední zkušenost s Bohem, však křesťané činili skrze jeho Ducha, který byl církvi seslán od Otce vzkříšeným Pánem. Od Letnic je v ní přítomen a projevuje se nejrůznějšími dary a charismaty. Spisy apoštolských otců a prvních apologetů proto obsahují spíše svědectví o tomto působení, než systematickou pneumatologii. Přesto se dají v těchto textech vysledovat motivy svědčící o božství Ducha. Východiskem v jejich myšlení je poněkud enigmatický a neuchopitelný starozákonní „duch Boží“, který se podílel na díle stvoření a nadále ve světě působí jako dárce života. Tento obraz přítomný v jejich myslích se nyní setkává s novozákonním svědectvím a osobní zkušeností s jeho posvěcující, životodárnou činností. Jestliže se Duch svatý projevuje jako Bůh, pak i on sám musí být Bohem. Naši autoři proto nemají problém umístit jeho jméno do těsné blízkosti Otce a Syna, aniž by se ovšem snažili přesněji vymezit jejich vzájemný vztah.

Při stručném zhodnocení trojiční teologie apoštolských otců a prvních apologetů, můžeme konstatovat, že ve svých dílech hovoří o Bohu Otci, Synu (Pánu a Slovu) a Duchu svatém (prorockém) tak, jak o něm svědčí Nový zákon, z něhož také hojně čerpají. Buď jejich jména ve formulacích kladou vedle sebe, čímž vyjadřují své přesvědčení o jejich rovnosti, co do jediného božství. Nebo se podle argumentační vhodnosti zabývají jednotlivými osobami Trojice a to tak, že přímo deklarují božský statut nebo jej opisují pomocí božských charakteristik, čímž vypovídají o tomtéž. Tito autoři byli ovšem nejen dobrými tradenty, ale často předávaný poklad víry obohatili o vlastní teologickou invenci. Apologeté například často hovoří o Synově preexistenci – bytí u Otce od věků. Ignác z Antiochie, Justin a zvláště Athenagoras, již pečlivě rozlišují dva způsoby Kristovy existence – božskou a lidskou, třebaže pojem „přirozenost“, ještě nepadne. Věčný Logos přichází od Boha na svět, aby mu dal ztracený řád a zachránil lidstvo z otroctví hříchu. Podobně i prorocký Duch vychází jako božská moudrost, zjevující lidem velké Boží činy. Funkce a tituly odvozené ze zjevení v jejich dílech již získávají svou ontologickou valenci, která bude mít stěžejní význam v následujících staletích bojů o podobu trinitárního dogmatu. Asi nejdále ve svých úvahách o Bohu ve třech osobách dochází Athenagoras, který Bohu, Synu a Duchu ve své apologii připisuje jednotu v moci a současně odlišnost v pořadí. Navíc se jako první dotýká tajemství trinitární perichoreze.

Z hlediska dějin dogmatu se tedy naši autoři nacházejí na samém počátku procesu, který by se dal nazvat: od ekonomie mysteria k ontologii myteria. Od nich převzali uchované bohatství apologeté konce 2. století a velcí učitelé jako byli Tertulian, Irenej nebo Origenes. Ale to už je jiná kapitola našeho putování za tajemstvím Trojice v dějinách.

## SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

### **Prameny**

BIBLE, Písmo svaté Starého a Nového zákona, Praha: Česká biblická společnost, 1995. Český ekumenický překlad včetně zkratk knih.

DRÁPAL Dan, SOKOL Jan, VARCL Ladislav: Spisy apoštolských otců, Praha: Kalich, 2004.

ARISTIDES: Apologie, SOURCES CHRETIENNES 470, Paris: Les Editions du Cerf, 2003.

ATHENAGORAS: Supplique au sujet des chretiens et sur la resurrection des morts, SOURCES CHRETIENNES 379, Paris: Les Editions du Cerf, 1992.

EPITRE DE BARNABE, SOURCES CHRETIENNES 172, Paris: Les Editions du Cerf, 1971.

HERMAS: Le Pasteur, SOURCES CHRETIENNES 53, Paris: Les Editions du Cerf, 1968.

IGNÁC Z ANTIOCHIE: Lettres, SOURCES CHRETIENNES 10, Paris: Les Editions du Cerf, 1969.

JUSTIN: Apologie pour les Chretiens, SOURCES CHRETIENNES, Paris: Les Editions du Cerf, 2006.

KLEMENT ŘÍMSKÝ: Epitre aux Corinthiens, SOURCES CHRETIENNES 167, Paris: Les Editions du Cerf, 1971.

LA DOCTRINE DES DOUZE APOTRES, SOURCES CHRETIENNES 248, Paris: Les Editions du Cerf, 1998.

POLYKARP: Lettres aux Philippiens, SOURCES CHRETIENNES 10, Paris: Les Editions du Cerf, 1969.

TERTULIAN: Adversus Praxean, FONTES CHRISTIANI, Freiburg: Herder, 2001.

### **Ostatní literatura**

BEASLEY-MURRAY George: Baptism in the New Testament, Grand Rapids: Exeter, 1972.

BOBRINSKOY Boris: The mystery of the Trinity, New York: ST VLADIMIR'S SEMINARY PRESS, 1999.

BOSIO G., COVOLO E., MARITANO M.: Introduzione ai padri della chiesa Sedili I e II, Torino: Societa editrice internazionale, 1990.

COLLINS Adela Yarbro: The origin of Christian Baptism, Studia Liturgica 19, 1989.

CONYBEARE F.C.: The Eusebian form of the Text Matth. 28,19, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 2, 1901.

DURXELL F. X.: L'Esprit du Pere et du Fils, Paris: Médiaspaul, 1989.

ENCYCLOPEDIA OF EARLY CHRISTIANITY, New York: Garland Publishing, 1998.

FORTE Bruno: Trinita come storia, Milano: Edizioni Paoline, 1985.

FRANZEN August: Malé církevní dějiny, Praha: ZVON, 1992.

GANDOLFO Guido: S. Giustino: Le due apologie, Roma: Edizioni Paoline, 1983.

GAŽÍK Peter: Justín Martýr a jeho doba, Martin: Biblická škola, 2003.

HIPPOLYT Římský: Apoštolská tradice, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2000.

JASTROW Marcus: Dictionary of the TARGUM, the TALMUD BABLI, and the MIDRASHIC LITERATURE, New York: Title Publishing, 1943.

KASPER Walter: Der Gott Jesu Christi, Mainz, 1974.

LIDDELL Henry, SCOTT Robert: A Greek-English Lexicon, Oxford: Clarendon press, 1996.

MORESCHINI Claudio: Storia della filosofia patristica, Brescia: Editrice Morcelliana, 2004.

NOVÁK J.: Spisy apoštolských otců, Litoměřice: Česká katolická charita, 1971.

POKORNÝ Ladislav: Liturgika II., Praha: Česká katolická charita, 1977.

PONNOU-DELAFFON Andre-Marie: K teologii Ducha svatého, in: SALVE 3–4 (2006).

POSPÍŠIL Ctirad Václav: Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel, třetí doplněné vydání, Praha – Kostelní Vydří: Krystal OP – Karmelitánské nakladatelství, 2006.

POSPÍŠIL Ctirad Václav: Jako v nebi, tak i na zemi, Praha: Krystal OP, 2007.

QUASTEN Johannes: Patrologia, Torino: Marietti, 1980.

PRUŽINSKÝ Štefan: Patrológia, Bratislava: Cirkevné nakladateľstvo, 1990.

SANDT Huub van de, FLUSSER David: The Didache, Its Jewish Sources and its Place in Early Judaism and Christianity, Minneapolis: Assen Fortress Press, 2002.

THE WESTMINSTER HANDBOOK TO PATRISTIC THEOLOGY, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2004.

TICHÝ Ladislav: Úvod do Nového zákona, Svitavy: Trinitas, 2003.





